التحفة المرضية

شرح

الهدية السعيدية

افادات:

حضرة مولانا محمد یونس صاحب مدظلہم

استاذ، جامعہ دار العلوم کراچی

الرشید کتب خانہ

نزد جامعہ دار العلوم کراچی

افادات:
حضرت مولانا محمد یونس صاحب مدظلہم
استاذ: جامعہ دارالعلوم کراچی

ناشر
الرشید کتب خانہ
بالمقابل جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴

نام کتاب : .... "التحفة المرضية في حل الهدية السعيدية"

از ...... : .... حضرت مولانا محمد یونس صاحب مدظلہم
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴

طبع اوّل : .... شعبان ۱۴۲۹ھ / اگست 2008ء

کمپوزنگ : .... بخاری کمپوزنگ سینٹر 0321-2832723

پرنٹرز : .... الغفور آرٹ پریس 021-2038163

ملنے کے پتے

- قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی
- ادارۂ اسلامیات، کراچی، لاہور
- جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴
- ادارۃ القرآن دارالعلوم الاسلامیہ، کراچی
- مکتبہ زکریا بنوری ٹاؤن، کراچی
- مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، کراچی
- مکتبہ سید احمد شہیدؒ، اُردو بازار، لاہور
- مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار، لاہور
- مکتبہ حقانیہ، بالمقابل خیر المدارس، ملتان
- مکتبۃ المعارف، محلہ جنگی، پشاور
- نور محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی
- دارالاشاعت، کراچی
- بیت الکتب گلشن اقبال، کراچی
- مکتبہ نعمانیہ، مقابل جامعہ دارالعلوم، کراچی
- اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن، کراچی
- ادارۃ الأنوار، بنوری ٹاؤن، کراچی
- مکتبۃ المصباح، اُردو بازار، لاہور، راولپنڈی
- مکتبۃ الحسن، اُردو بازار، لاہور
- مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ
- بیت العلم، کراچی، لاہور

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ○

فہرست عنوانات

☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کلماتِ تبریک

مخدوم العلماء محبوب الصلحاء مرجع الطلباء

حضرت مولانا مفتی محمود اشرف عثمانی صاحب متعنا اللہ بفیوضھم

اُستاذ الحدیث والتفسیر و نائب مفتی جامعہ دار العلوم کراچی

مکرمی جناب مولانا محمد یونس صاحب زید مجدہم اُستاذ جامعہ دار العلوم کراچی کے افادات پر مبنی ''ہدایۃ الحکمۃ'' کی اُردو شرح اس سے قبل منظر عام پر آچکی ہے اور توقع کے مطابق بحمد اللہ مفید اور مقبول ثابت ہوئی ہے۔ اب ''ہدیۂ سعیدیہ'' پر ان کے درسی افادات ''التحفۃ المرضیۃ'' کے نام سے طباعت کے لئے تیار ہے۔ امید ہے کہ ان کی یہ اُردو شرح بھی فلسفہ قدیم کے سمجھنے میں بہت ممدّ و معاون ثابت ہوگی اور شرح ہدایۃ الحکمۃ کی طرح یہ کتاب بھی طلبہ اور اساتذہ کے لئے نافع اور مقبول ہوگی۔

اللہ تعالیٰ موصوف زید مجدہم کے علم و عمر میں برکت عطا فرمائیں اور سلفِ صالحین کے طریقہ پر ان کی خدمات کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول سے نوازیں۔ آمین

والسلام

محمود اشرف غفر اللہ لہٗ

۲۲/شعبان ۱۴۲۹ھ

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریظ

حضرت مولانا محمد راحت علی ہاشمی صاحب دامت برکاتہم

اُستاذ و ناظم تعلیمات جامعہ دارالعلوم کراچی

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعدهٗ وعلى آله وأصحابه جمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد!

حق تعالیٰ شانہٗ کا فضل و احسان ہے کہ درسِ نظامی میں شامل قدیم فلسفے کی کتاب ہدیۂ سعیدیہ کی تشریحات پر مشتمل ایک تالیف لطیف منظر عام پر آرہی ہے، یہ تالیف جامعہ دارالعلوم کراچی کے اُستاذ حضرت مولانا محمد یونس قاسمی صاحب زید علمہٗ وفضلہ کے درسی افادات کا مرتب و منضبط خلاصہ ہے جسے قلمبند کر کے شائع کیا جارہا ہے۔

ہدیۂ سعیدیہ قدیم فلسفہ کی ایک کتاب ہے جو اپنی سلاست بیان اور فصاحتِ مضامین کی وجہ سے مقبول رہی ہے، اگرچہ بہت سے قدیم فلسفیانہ تصورات، موجودہ تجرباتی اور مشاہداتی حقائق کے سامنے آجانے پر متروک ہو چکے ہیں، تاہم بعض تعلیمی مصالح سے ابھی چند کتابیں قدیم فلسفہ سے متعلق شامل درس ہیں، مگر یہ کتابیں اپنی فنی اصطلاحات اور علمی زبان کی بناء پر عصر حاضر کی سہل پسند طبقوں کے لئے بارِ گراں ہے، مولانا موصوف کی بیان کردہ تشریحات سے اُمید ہے کہ طلبہ کو کتاب سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

اللہ کرے مولانا موصوف کی دیگر علمی کاوشوں کی طرح یہ تازہ تالیف بھی نافع ثابت

ہواور اللہ تعالیٰ اسے مولانا موصوف کے صدقاتِ جاریہ میں شامل فرما کر اپنی رضائے کاملہ کا ذریعہ بنائیں۔آمین

وصلی اللہ علی خیر خلقہٖ محمد وآلہٖ وصحبہٖ أجمعین۔

والسلام

محمد راحت علی ہاشمی

۲۶-۵-۱۴۲۹ھ

باسمہ الکریم

عرضِ مؤلف

درسِ نظامی کا بنیادی ڈھانچہ اس طرح ترتیب دیا گیا تھا ہر علم وفن کی ایک دو کتابیں اس طرح پڑھا دی جائیں کہ طالبِ علم میں علمی گہرائی اور ایسی صلاحیت و استعداد پیدا ہو جائے کہ کتب خانہ بغیر کسی اُستاذ کی مدد کے اپنے مطالعہ میں لا سکے اور علم وفن کے مطالعہ میں کج فہمی سے محفوظ رہ سکے۔

اسی درسِ نظامی میں قدیم نو افلاطونی نظریات کے تعارف پر مشتمل کتاب ''ہدیہ سعیدیہ بدایۃ الحکمۃ شامل ہیں، علماء ان کی تدریس اس انداز سے کرتے چلے آئے ہیں کہ ان فلسفیانہ خیالات کی قلعی کھل جاتی ہے۔

اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ اب اس افلاطونی یا نو افلاطونی نظریات کا پرچار موجودہ دنیا میں نہیں رہا، لیکن یہ بھی مسلمہ حقیقت ہے کہ مغربی گمراہیوں کا بنیادی سرا یہی مسترد شدہ فلسفہ تھا جس کو علماءِ اسلام نے اپنے طلبہ کو پڑھا کر اس کی تردید کا سلیقہ ان میں پیدا کر دیا، اس لئے اس دور میں بھی زیغ وضلال کی اس تہہ کو سمجھ لینا فائدہ سے خالی نہیں، گو کہ اس کی ضرورت تو نہیں ہے کہ عمر بھر کا مشغلہ اسی فن کو بنا لیا جائے مگر سلفِ صالحین کی اس فن سے متعلق دو ایک کتابیں پڑھ لینے سے طالبِ علم میں ایسی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ جس کی مدد سے وہ قدیم اعتراضات کیساتھ دورِ حاضر کے اعتراضات کو با آسانی سمجھ سکے اور ان کا جواب دے سکے۔

اسی سلسلہ میں ہمارے قریبی دور کے مغربی فلسفہ کے شناور اور ادبی نقاد جناب پروفیسر حسن عسکری صاحب مرحوم اپنی کتاب ''جدیدیت'' کے آغاز میں فراخ دلی سے اظہار فرماتے ہیں:

''ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ ''مغربی تعلیم سے متاثر ہونے والے کوئی ایسا

شبہ یا اعتراض نہیں لاسکتے جس کا جواب ہمارے پاس نہ ہو' یہ بات سو فیصد درست ہے، گمراہی کی جتنی بھی شکلیں سامنے آئی ہیں یا آسکتی ہیں، وہ بنیادی طور پر وہی ہیں جن سے اسلامی علماء کو تاریخ سے پہلے بھی واسطہ پڑ چکا ہے، علماء کو ان کا جواب دینا بہت آسان ہے......''۔

لیکن فلسفۂ قدیم اور منطق وغیرہ کی یہ باقی ماندہ کتب آجکل طلبہ کے لئے نامانوس ہوتی جارہی ہیں اور طالبین کی بے رغبتی اور کم ہمتی کے نتیجے میں ان فنون کے مباحث مغلق اور پیچیدہ معلوم ہوتے ہیں جس کی وجہ سے قدیم کتابوں کو محض سہل انگاری سے ترک کردینے یا بے توجہی کی فضا بنتی جارہی ہے جو بلاشبہ خطرہ سے خالی نہیں۔ یہ طرزِ فکر درسِ نظامی سے پیدا ہونے والے دقیقہ رسی کے خاص مزاج کو مٹادینے کا سبب بن سکتا ہے، اس لئے مذکورہ فنون سے بقدرِ ضرورت موانست اور دلچسپی پیدا کرنے کے لئے جس طرح تقریرِ درس میں سہولت کی ممکنہ کوشش کی جاتی ہے اسی طرح تحریری طور پر بھی تسہیل موزوں معلوم ہوتی ہے بالخصوص جبکہ یہ اندیشہ بھی دامن گیر ہو کہ اگر تسہیل نہ کی گئی تو تعطیل ہی کی نوبت آجائیگی۔

مذکورہ پسِ منظر میں "التحفة المرضية" ہدیۂ سعیدیہ کے مباحث کی تسہیل کے لئے ایک طالب علمانہ تحریری شکل ہے جس میں مندرجہ ذیل اجزائے ترکیبی ملحوظ ہیں:

۱...... ہدیۂ سعیدیہ کے ہر مضمون یا فصل کی عربی عبارت کے ذکر کا التزام کیا گیا ہے تاکہ اولاً عربی عبارت سے مضمونِ فصل اخذ کرنے کی کوشش ہو، محض شرح ہی سے ''حلِ کتاب'' کی ''مہلکِ استعداد'' عادت نہ پڑے۔

۲...... متعلقہ مضمونِ فصل کو سمجھنے کے لئے موقوف علیہ مقدمات کو بعنوان ''تمہید'' ذکر کیا گیا ہے۔

۳...... تمہید یا مقدمات کے بعد پوری فصل یا پیراگراف کا عام فہم انداز میں خلاصہ بیان کردیا گیا ہے۔

۴...... مضمونِ فصل مربوط و منضبط رہے، اس لئے عبارت کے ہر جزء کی تقطیع

کر کے شرح نہیں کی گئی، تاہم خلاصہ میں عبارت کے اجزاء اور مصنف کے اسلوب وترتیب کی حتی الوسع رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔

۵......طلبہ کی عمومی استعداد کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے حل کتاب پر زور دیا گیا ہے، مقصودِ کتاب کی تفہیم کو بنیادی محور بناتے ہوئے قدرِ لازم پر اکتفاء اور خارجی قیل وقال اور رواجی زوائد سے احتراز کیا گیا ہے، تاہم خارجی اہم بات کو ''فائدہ'' کے عنوان کے تحت رواں عبارت میں یا حاشیہ میں ذکر کردیا گیا ہے۔

۶......حلِ عبارت اور فہم کتاب میں تیزی اور سہولت کے لئے عربی عبارت اور خلاصۂ تقریر سے پہلے عنوان لگانے کا کثرت سے اہتمام کیا گیا ہے۔

التجا......قدیم فلسفہ سے مناسبت اور کتاب فہمی میں تسہیل کے لئے بندہ کی یہ طالب علمانہ کاوش ہے، ساتھ ہی اپنے افلاسِ علمی اور تہی دامنی کے احساس کے ساتھ اس کا غیر رسمی اعتراف بھی ہے۔ اس لئے اس میں خامیوں اور کوتاہیوں کا صدور بندہ کی بے بضاعتی کا نتیجہ ہوگا۔

اہل علم کے اخلاقِ کریمانہ سے توقع ہے کہ لغزشوں پر مطلع ہوں تو ''الدین النصیحة'' کے تحت آگاہ فرما کر ممنون فرمائیں۔

اللہ تعالیٰ کے حضور عاجزانہ دُعا ہے کہ اس کاوش کو نافع بنا کر شرفِ قبولیت سے نوازے، بندہ، حضرات اساتذۂ کرام اور حضراتِ والدین کریمین کے لئے محض اپنے فضل سے توشۂ آخرت اور ذریعہ غفران ورحمت بنائے آمین ثم آمین بحرمة سید المرسلین ﷺ

جئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا

وما ذالك على بعزيز

طالبِ دُعا

احقر محمد یونس قاسمی عفا اللہ عنہ

خویدِ طلبہ جامعہ دار العلوم کراچی

۲۲ رجب ۱۴۲۹ھ

باسمہ تعالیٰ

حالاتِ مصنفؒ اور کتاب کا تعارف

نام ونسب

آپ کا نام ''فضلِ حق'' والد ماجد کا نام ''فضل امام'' (صاحبِ مرقاۃ) اور دادا کا نام ''شیخ محمد ارشد'' ہے۔

سلسلۂ نسب یوں ہے: ''فضل حق بن فضل امام بن شیخ محمد ارشد بن حافظ محمد صالح بن ملا عبدالواجد بن عبدالماجد بن قاضی صدرالدین بن قاضی اسماعیل ہرگامی بن قاضی عمادالدین بدیوانی بن شیخ ارزانی بن شیخ منور بن شیخ خطیر الملک بن سالار شام بن شیخ وجیہ الملک بن شیخ بہاؤالدین بن شیر الملک شاہ''

ان چودہ واسطوں کے بعد یعنی شیر الملک پر آپ کا سلسلۂ نسب حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے شجرۂ نسب سے مل جاتا ہے۔

پیدائش

آپ ۱۲۱۲ھ میں اپنے آبائی وطن خیرآباد میں پیدا ہوئے، والد ماجد مولانا فضل امام، دہلی میں صدرالصدور تھے، مولانا فضل حق کی تعلیم وتربیت آپ ہی کے زیرِ سایہ دہلی میں ہوئی۔

تحصیلِ علوم

آپ نے تیرہ سال کی عمر میں تمام مروجہ علومِ عقلیہ ونقلیہ وآلیہ کی تکمیل کی، چار ماہ اور کچھ روز میں قرآن پاک حفظ کیا، والد ماجدؒ نے مکان کے علاوہ دربار آتے جاتے وقت ہاتھی اور پالکی پر بھی ساتھ بٹھا کر درس دینا شروع کیا اور صغرِ سنی ہی میں اپنے جیسا یگانۂ روزگار

بنادیا، منقولات میں شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالعزیز صاحب کی بارگاہِ فیضِ پناہ سے علمِ حدیث کی خوشہ چینی کی۔

ذہانت وفطانت

شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے جب رافضیت کے رد میں ''تحفۂ اثناعشریہ'' محققانہ انداز میں تحریر فرمائی تو شیعانِ ہند کی طرح اہلِ تشیع ایران میں ہیجان پیدا ہوا، ایران سے میر باقر، دامادِ صاحبِ افق المبین کے خاندان کا متبحر عالم و مجتہد اونٹوں پر، کتبِ فریقین لاد کر شاہ صاحبؒ سے مناظرہ کیلئے دہلی پہنچا، خانقاہ میں داخل ہونے پر شاہ صاحبؒ نے فرائضِ میزبانی ادا کیے اور مناسب جگہ قیام کیلئے تجویز فرما کر رختِ سفر کھلوایا، شام کو فضلِ حق صاحب حاضر ہوئے تو شاہ صاحب کو مصروف مہمان نوازی دیکھ کر کیفیت معلوم کی، تھوڑی دیر حاضرِ خدمت رہ کر بعد مغرب مجتہد صاحب کی خدمت میں پہنچے، مزاج پرسی کے بعد کچھ علمی گفتگو کا سلسلہ شروع کردیا، مجتہد صاحب نے پوچھا: میاں صاحب زادے! کیا پڑھتے ہو؟ عرض کیا شرح اشارات، شفا اور افقِ مبین وغیرہ دیکھتا ہوں، مجتہد کو بڑی حیرت ہوئی، افقِ مبین کی کسی عبارت کا مطلب پوچھ لیا، علامہ نے ایسی مدلل تقریر کی کہ متعدد اعتراضات صاحب افق پر کر گئے، معزز مہمان نے اعتراضات کے جواب ہی کی کوشش کی تو ان کو جان چھڑانا اور بھی دوبھر ہوگیا، جب خوب عاجز کرلیا تو اپنے شبہات کے ایسے انداز میں جوابات دیے کہ تمام ہمراہی علماء بھی انگشت بدنداں رہ گئے۔

آخر میں آپ نے یہ بھی اظہار کردیا کہ شاہ صاحب کا ادنی شاگرد کفش بردار ہوں اور اظہار معذرت کرتے ہوئے رخصت ہوئے، علماءِ ایران نے اندازہ کرلیا کہ اس خانقاہ کے نوخیز طلبہ کے علم و فضل کا جب یہ عالم ہے تو خود صاحب خانقاہ کا کیا حال ہوگا؟ صبح کو جب مہمانوں کی خیرت طلبی کیلئے شاہ صاحب نے آدمی بھیجا تو پتہ چلا کہ آخرِ شب میں دہلی ہی سے روانہ ہوچکے ہیں، شاہ صاحب کو بڑی حیرت ہوئی، سبب ناخوشی مہمانان معلوم کرنے کی کوشش فرمائی تو فضلِ حق کی کرشمہ سازیوں کا راز کھلا، بلاکر بہت ڈانٹا کہ مہمانوں کے ساتھ

ایسا سلوک نہیں کیا جاتا، وہ ہم سے گفتگو کرنے آئے تھے، ہم خود ان سے نبٹ لیتے۔

درس وتدریس

۱۸۰۹ء سے ۱۸۵۸ء تک مسلسل پچاس برس تک درس دیا، عرب، ایران، بخارا، افغانستان اور دوسرے دور دراز ملکوں سے شائقینِ علم آکر شریکِ حلقۂ درس ہوتے، تیرہ برس کی عمر اور مسندِ تدریس پر رونق افروزی عجیب سا واقعہ معلوم ہوتا ہے۔

مولوی رحمان علی صاحب، اپنا مشاہدہ لکھتے ہیں کہ میں نے ۱۲۶۴ھ میں (پوری ایک صدی کی بات ہے، اس وقت علامہ کی عمر ۵۲ سال تھی) بمقام لکھنؤ مولانا کو دیکھا کہ حقہ نوشی کی حالت میں شطرنج بھی کھیلتے جاتے اور ایک طالب علم کو "افقِ مبین" کا درس اس خوبی سے دیتے تھے کہ مضامینِ کتاب، طالب علم کے ذہن نشین ہوتے جاتے تھے۔

گرفتاری وقید وبند

آزادئ ہند کے ہنگامہ میں انگریزوں نے آپ پر غداری کا الزام لگا کر کو عبور دریائے شور کی سزا سنادی تھی جہاں پہلے آپ کو صفائی کے کام پر لگایا گیا، آپ برہنہ پا صرف ایک لنگی اور کمبل کا کرتہ پہنے کوڑا کرکٹ صاف کرتے اور ٹوکرے میں اٹھا کر پھینک آتے، اس کے علاوہ بھی طرح طرح کی اذیتیں جیل خانہ میں سہتے رہے، جن کا خاکہ مولانا نے اپنی تصنیف "الثورة الهندية" میں کھینچا ہے۔

پروانۂ رہائی اور موت کا پیغام

آپ کی رہائی کیلئے علامہ صاحب کے صاحبزادے مولوی شمس الحق اور خواجہ غلام غوث کی کوششیں برابر جاری رہیں، ادھر جیل کے آفیسر نے بھی سفارش کی تھی، نتیجہ میں کامیابی ہوئی۔

ازیں نوید مبارک کہ ناگہاں آمد
بشارتے بدل و مژدۂ بجاں آمد

لیکن عجیب وغریب اور نہایت تکلیف دہ اور دلخراش صورت پیدا ہوئی کہ مولانا شمس الحق صاحب پروانۂ رہائی حاصل کر کے انڈومان پہنچے، جہاز سے اتر کر شہر میں گئے، ایک جنازہ پر نظر پڑی، جس کے ساتھ بڑا اژدحام تھا۔

دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ کل ۱۲ صفر ۱۲۷۸ھ، علامہ فضل حق خیر آبادی جیسا آفتابِ علم وعمل دیارِ غربت میں غروب ہوگیا، اسے سپردِ خاک کرنے جارہے ہیں ۔

قسمت کی خوبی دیکھئے ٹوٹی کہاں کمند
دوچار ہاتھ جبکہ لبِ بام رہ گیا

یہ بھی بصد حسرت ویاس شریکِ تدفین ہوئے، آپ کا مزار اب تک مرجعِ انام اور زیارت گاہِ خواص وعوام ہے۔

تصانیف

علامہ نے درس وتدریس اور تصنیف وتالیف کا سلسلہ ہمیشہ جاری رکھا، خاص اور اہم مجبوریوں کے سوا کبھی اس سے تساہل نہ ہوا، آپ کی درجنوں تصانیف ہیں، جن میں مشہور ۱۵ تصانیف ہیں، چند حسب ذیل ہیں:

(۱) الجنس الغالی شرح الجوہر العالی (۲) رسالہ تشکیک ماہیات (۳) رسالہ تحقیقِ حقیقۃ الاجسام (۴) قصائدِ فتنۂ ہند (۵) مجموعۃ القصائد (۶) حاشیۂ شرح سلّم قاضی مبارک (علامہ کو اس پر فخر تھا)۔ (۷) ہدیۂ سعیدیہ

تعارفِ ہدیۂ سعیدیہ

خلفِ رشید عبدالحق کو دہلی آتے جاتے وقت ہاتھی یا پالکی میں جو سبق دیے جاتے تھے، ہدیۂ سعیدیہ انہی کا مجموعہ ہے، علامہ روز ایک سبق تحریر فرمالیتے تھے، وہی راستے میں صاحبزادے کو پڑھادیتے تھے، فلکیات تک یہی سلسلہ رہا، جب معتد بہ حصہ ہوگیا تو تلامذہ نے کتابی شکل دینے پر اصرار کیا، علامہ نے طلبہ کی آرزوؤں کا پاس نہ کرتے ہوئے تصنیفی حیثیت

سے قلم اٹھایا، اہلِ علم ''ما يعم الأجسام'' اور ''عنصریات'' کے اس فرق کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ فلکیات تک یہ معلوم ہوتا ہیکہ یہ کتاب مبتدیوں کیلئے لکھی گئی ہے لیکن عنصریات میں شہبازِ قلم کی بلند پروازی کچھ اور ہی کہہ رہی ہے۔

وجہِ تسمیہ

سعادت مند فرزندی کی مناسبت سے ہدیہ سعیدیہ نام رکھا گیا ہے، نواب محمد سعید خان والیٔ رام پور کے نام کا لحاظ بھی ضمناً پیشِ نظر تھا (جیسا کہ خطبہ کتاب میں بھی ان کا تذکرہ ہے)

خصوصیتِ کتاب

اس کتاب میں زمین کی حرکت پر کافی دلائل قائم کر کے موجودہ سائنس کی تحقیق کو غلط ثابت کیا ہے۔

حواشی ہدیہ سعیدیہ

(۱) هداية الهندية على الهدية السعيدية از شمس العلماء عبدالحق بن فضل حق بن فضل امام خیرآبادی۔

(۲) حاشیہ ہدیہ سعیدیہ از حافظ عبداللہ بن سید آل احمد بلگرامی۔

(خلاصہ حالاتِ مصنفین، درسِ نظامی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلِيِّ النِّعْمَةِ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّ الرَّحْمَةِ الْمُؤَيَّدِ بِالْعِصْمَةِ الْأُمِّيِّ الْمَبْعُوْثِ لِتَعْلِيْمِ الْحِكْمَةِ وَعَلٰى آلِهٖ وَصَحْبِهٖ خِيَارِ الْأُمَّةِ .

ترجمہ

تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جو ہر ہر نعمت کے والی ہیں، اور رحمتِ کاملہ نازل ہوتی رہے ایسے نبی پر جو سراپا رحمت ہیں جو معصومیت کی صفت سے مؤید ہیں اور ایسے نبی امّی پر جو حکمت کی تعلیم دینے کے لئے مبعوث کیے گئے۔

نیز (آپ ﷺ کے طفیل) یہ رحمتِ کاملہ نازل ہوتی رہے آپ ﷺ آل پر اور آپ کے رفقاء پر جو اس امت کی سب سے بہتر اور برگزیدہ شخصیتیں ہیں۔

لغات کی تحقیق

الحِكْمَة (بالکسر) بمعنی(۱) العدل (۲) والعلم (۳)والحلم (۴) وإصابة الرأی (۵)وکل کلام وافق الحق، وفیه تلمیح إلی قوله تعالیٰ بعث فی الأمیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة.

خِیَار: جمع خَیِّر : نیک اور برگزیدہ، اگر خَیِّر (بالتشدید) کی جمع ہو تو اس کے معنی "خیرٌ فی الدین والصَّلاح" کے ہیں اور اگر خَیْرٌ (بالتخفیف) کی جمع ہو تو اس کے معنی "خیرٌ فی الجمال" کے آتے ہیں۔

وَبَعْدُ!

فَهٰذِهِ جُمْلَةٌ جَمِيْلَةٌ فِي الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ يُزْرٰى بِزَهْوِهَا بِأَنْوَارِ الرَّبِيْعَةِ نَطَقْتُ بِهَا اِرْتِجَالاً وَنَمَقْتُهَا اِسْتِعْجَالاً.

ترجمہ

حمد وصلوۃ کے بعد، یہ (ہدیہ سعیدیہ) حکمتِ طبعیہ میں لکھے گئے چند عمدہ جملے ہیں، جن کی تروتازگی کے سامنے موسمِ بہار کے شگوفے عیب دار (یا جن کے حسین منظر کے سامنے موسمِ بہار کے شگوفے بے رونق ہوجاتے ہیں) ہوجاتے ہیں، ان جملوں کو میں نے فی البدیہہ کہا اور فوری طور پر خوشخط تحریر کرلیا۔

لغات کی تحقیق

یُزْرٰی: (صیغة المجهول من باب افعال) معناه "أَدْخَلَ عَلَيْهِ عَيْباً": کسی چیز کو عیب دار بنانا۔

بِزَهْوِهَا: الزَّهْوُ : المَنْظَرُ الْحَسَنُ: خوبصورت منظر۔

أَنْوَارٌ: جَمْعُ نَوْرٍ (بالفتح) بمعنی شگوفہ ۱۲ صراح۔

اِرْتِجَالاً: کسی کلام کو فی البدیہہ کہنا۔

نَمَقْتُ: (صیغة التکلم من الماضی ، بابه نصر) معناه "كَتَبْتُ بِالزِّيْنَةِ": خوبصورت کر کے لکھنا، علامہؒ نے (ہدیہ سعیدیہ) چند ایام میں بغیر کسی کتاب کی طرف مراجعت کے لکھی اور علامہ کی تمام تصانیف میں یہی عادت تھی جیسا کہ افقِ مبین وغیرہ کے حواشی میں۔

وَخَدَمْتُ بِهَا حَضْرَةَ مَنْ خَصَّهُ اللّٰهُ مِنْ عُمُوْمِ الْأُمَمْ بِالْفَضْلِ الْعَمَمْ ، فَعَمَّهُمْ بِعَمِيْمِ الْكَرَمِ صَاحِبِ السَّيْفِ وَالْقَلَمِ ،

مُرَوِّجُ الْحُكْمِ وَالْحِكَمِ ، وَهَّابُ النَّعَمِ وَالنِّعَمِ ، كَاشِفُ الْهُمُوْمِ بَعِيْدُ الْهِمَمْ ، مُرُّ الْبَأْسِ، حُلُوُّ الشِّيَمِ، مُجْلِى الظُّلْمِ وَالظُّلَمِ ، سَعِيْدُ الْجَدِّ وَالْعَلَمِ ، كَاشِفُ الضَّيْرِ وَالضُرِّ ، نَاثِرُ الدَّرِ والدُّرِ مُحَمّد سَعِيْد خان بَهادُر[1] لَازَالَتْ أَيَّامُ دَوْلَتِهَا أَبَدِيَّةً وَالْأَقْطَارُ بِقِطَارِ جَوْدِهِ نَدِيَّةً .

ترجمہ

اوران (جملوں) کے ذریعے میں نے اس شخصیت[1] کی خدمت کی ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقِ عام (بڑی) میں سے اپنے فضلِ تام کیساتھ مختص فرمایا ہے، چنانچہ وہ اپنے کرم (سخاوت) کے عام ہونے کی وجہ سے ساری خلقت پر چھاگئے (وہ شخصیت) شمشیر وقلم کے شاہسوار، حکم اور حکمتوں (دانائیوں) کے پھیلانے والے، چوپاؤں اور نعمتوں کے عطا کرنے والے، ہموم (غموں) وافکار کا خاتمہ کرنے والے، بلند ہمت، سخت جنگجو، اچھی خصلتوں والے (نرم خو)، ظلم اور ظلمتوں کو رفع کرنے والے، نصیب اور نام کے سعید، تکلیف اور نقصان (بدحالی) کو دور کرنے والے، خوبی اور نیکی کے پھیلانے والے یعنی محمد سعید خان بہادر ہیں، ان کی بادشاہت کے ایام ہمیشہ رہیں اور اطرافِ عالم کے کنارے ان کی سخاوت کے قطروں سے تر رہیں۔

تحقیق لغات

العَمَم : ہر عام اور مکمل اور عام چیز (القاموس الوحید)۔**وفی الصراح جسم عمم أی تام.**

قولهٗ: مروج الحکم والحکم: پہلا **الحکم** حاء کے ضمہ کیساتھ، بمعنی فرمان اور دوسرا حاء کے کسرہ اور کاف کے فتحہ کے ساتھ **حکمة** کی جمع ہے، بمعنی دانائی.

---

[1]: مراد نواب محمد سعید خان والیٔ رام پور ہیں

قولهٗ: وهابُ النَّعَم والنِّعَم : پہلا النَّعم ،نون اور عین کے فتحہ کے ساتھ ہے اور یہ مفرد ہے انعام کا، جانوروں پر مشتمل مال و دولت (چوپایا بطورِ خاص اُونٹ) اور اُسکی جمع أناعِم ، أناعِيم بھی ہیں۔

اور دوسرا ''النِّعَم'' نون کے کسرہ اور عین کے فتحہ کے ساتھ ''نعمةٌ'' کی جمع ہے۔

اُول (النَّعَم) ثانی میں داخل ہے اس لئے ثانی سے مراد اس کا غیر ہے اور اس کے ثانی میں تصریحاً داخل ہونے کے باوجود ذکر کرنے کی وجہ، ممدوح کے انعام کے عموم کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹ عرب کے ہاں پسندیدہ مال شمار ہوتے ہیں، اس لئے صراحۃً اس کو ذکر کر دیا۔

مصنف کی اس عبارت میں صنعت و تجنیس واشتقاق واضح ہے۔

الهُمُوْم: جمع همّ، فکر، پریشانی، غم۔

الهِمَم: جمع همَّة، ارادہ، قصد، يقال فلان بعيد الهمّة یعنی بلند ہمت۔

مُرُّ الْبَأْس: مُرّ: کڑوا، اَلْبَأْس: عذاب، جنگ کی سختی۔

حُلُوُ الشِّيَم: حلو: میٹھا، الشيم: جمع شيمة بمعنی خصلت، مرّ باس: یعنی دشمنوں کیلئے سخت جنگجو، و''مرّ عذابه'' اور باغیوں اور نافرمانوں کو سخت سزا دینے والا، وحلو الشيم اور ان کے علاوہ دیگر عوام کیلئے میٹھی میٹھی خصلتوں والا۔

مُجَلِّي الظُّلْم والظُّلَم : تجليه روشن کرنا، جلا الهمّ عنهُ، اس نے غم کو دور کر دیا، والظُّلْم الأول (بالضم) ظلم کرنا اور الظُّلَم الثانی (بالضم ثم بالفتح) جمع ظلمة تاریکی یعنی ظلم و ستم کو رعایا سے دور کرنے والا اور وہ اپنے فیض کے انوار سے مخلوق سے ظلمتوں کو ہٹانے والا ہے۔

سَعِيْدُ الْجَدِّ وَالْعَلَم : الجَدّ (بالفتح) نصیب، والعلم: (بفتحتين) اسم معين خاص لشيء اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ممدوح کا نام سعید ہے۔

الضَّيْر : (بالفتح) نقصان، (ض) نقصان پہنچانا، تکلیف دینا۔

الضر (بالضم) سختی، بدحالی، نقصان۔

الدَّرّ : بفتح الدال خوبی، کمال، مشہور مثال ہے " للہ درُّہٗ"۔ الدر الثانی بالضم جمع درّة، بمعنی خوبصورت موتی۔

الأَقطَار: جمع قُطر (بالضم) کنارہ، طرف۔

قِطَار: جمع قَطر (بالفتح) بارش واحدها قطرةٌ۔

قولهٗ: نديّة: نداوة تری، نديّة ترونم۔۱۲صراح

وَحضْرَةَ نَجْلِهِ الرَّشِيْدِ السَّعِيْدِ بْنِ السَّعِيْدِ الْعَمِيْدِ الْمُعِيْدِ الْمَجِيْدِ الْمُجِيْدِ ذِیْ الْجُوْدِ الْقَرِيْبِ وَالْعَزْمِ الْبَعِيْدِ وَالرَّأیِ السَّدِيْدِ وَالْبَطْشِ الشَّدِيْدِ وَالْعُدَّةِ والعِدِيْدِ وَالْكَرَمِ الْمَدِيْدِ وَالْجَدِّ الْقَدِيْمِ وَالْجِدِّ الْجَدِيْدِ وَالْخَلْقِ الْمَلِيْحِ وَالْخُلُقِ الْحُلْوِ وَالاِبَاءِ الْمُرِّ محمّد يوسف على خان بهادر لَازَالَتْ سُدَّتُهٗ السَّنِيَّةِ مَخرّاً لِجِبَاهِ الصِيْدِ وَمُسْتَلِماً لِشِفَاهِ الصَّنَادِيْدِ ، فَاِنْ هَبَّ عَلَيْهَا قَبُوْلُ الْقَبُوْلِ، فَهُوَ غَايَةُ الْمَأْمُوْلِ وَهَا أَنَا أَشْرَعُ فِی الْمَقْصُوْدِ مُتَوَكِّلاً عَلیٰ وَلِیِّ الْخَيْرِ وَالْجُوْدِ .

ترجمہ

اور (اسی طرح ان جملوں کے ذریعے میں نے خدمت کی ہے) ان کے عقلمند فرزند سعید بن سعید کی جو قوم کے سردار، جاہ ومنصب والے، شرافت والے، عمدہ کام کرنے والے، خوب سخاوت کرنے والے، بلند عزائم والے، پختہ رائے رکھنے والے، سخت گرفت کرنے والے، خوب ساز وسامان والے، خوب داد ودہش والے، طویل سخاوت والے، قدیم عظمت وبزرگی والے، جدید سے جدید کوشش کرنے والے، اچھی صورت والے، باکمال عمدہ طبیعت والے اور اپنی رائے پر عمل کر گزرنے والے یعنی محمد یوسف علی خان بہادر ہیں ان کی عالی مرتبہ

چوکھٹ ہمیشہ متکبرین کے سروں کے جھکنے کی جگہ بنی رہے، اور بادشاہوں کے لبوں کیلئے بوسہ دینے کی جگہ بنی رہے۔

اگر میرے ان (چند جملوں) پر قبولیت کی بادِ صبا چل پڑی تو یہی اصل مقصود ہے اور یہ لیجیے میں اصل مقصود کو ولی جود وخیر پر توکل کرتے ہوئے شروع کر رہا ہوں۔

لغات کی تحقیق

نَجل: (بالفتح) بیٹا، فرزند، جمع انجال۔

عَمِید: سردار، جمع عمداء۔ عميد القوم سيّدهم۔

المُعِید: بضمّ الميم اى المُطِيق، کسی کام کی صلاحیت رکھنے والا، حاذق، تجربہ کار، عالم بالأمور۔ يقال هو معيد لهٰذا الأمر أى مطيق۔

المَجید: (بفتح الميم) بروزنِ فعيل بمعنی عابد، شریف، کریم۔

المُجید: بضم الميم بروزنِ معيد، مِنْ "أَجَادَ" أتى بالجيّد، عمدہ کام کرنے والا شخص۔

البَطْش: حملہ کرنا۔

العُدَّة: ساز وسامان۔ (العدِ ید) بالکسر (۱) ایسا پانی جس کا مادّہ کبھی ختم نہ ہو، جیسے چشمہ کا پانی۔ (۲) الكثرة فی الشی، قاموس۔ مقصد یہ ہے کہ ممدوح کے پاس چشمہ کے پانی کی طرح نہ ختم ہونے والے اموال وخزانے ہیں۔

الجَدّ: (الأوّل بالفتح) عظمت و بزرگی، (الجد القديم) "الجِدّ" کو قدامت کیساتھ اس لئے متصف کیا کہ یہ شرافت و بزرگی متوارث عن الآباء تھی، (والجِدّ) (الثانی بکسر الجيم معناهٗ: الاجتهاد فی الأمر مراد یہ ہے کہ ممدوح امورِ سلطنت میں ملک ورعایا کے مفاد میں نئی سے نئی تدبیر اور جدوجہد میں لگے رہتے ہیں۔

الخَلق: (الأوّل بالفتح) ہیئت، صورت۔

الخُلق: (بالضمّ وبضمّتين) طبیعت، طبعی خصلت، ج اخلاق۔

الاِبَاء:(ف ،ض) ناپسند کرنا، انکار کرنا، (یہاں مصدر فی معنی الصفۃ بمعنی آب یعنی خوددار ہے۔

سُدَّۃ:العتبہ (یعنی چوکھٹ) منارہ، منبر، ج:سُدَد۔

سَنِيَّۃ:اونچا، بلند(س) سناء: بلند مرتبہ ہونا۔

مخرا:خرور سے اسمِ ظرف ہے بمعنی بروی درافتادن۔

الصِيد: بالكسر جمع أصيد، متکبر، تکبر کی وجہ سے سر بلندر کھنے والا۔

الجِباه: جمع جبهة: پیشانی۔

مُسْتَلَماً:(اسم مفعول یا اسم ظرف) بوسہ دینے کی جگہ۔

الشِفاه:(بالكسر) جمع شفَة، لب، ہونٹ اوراس کی اصل شفهة ہے۔

الصَنَادِيد: جمع صنديد(بالكسر) سردار و مہتر۔

قولهٗ: (قَبول القَبول) الأول بالفتح بادِ صبا (دبور کی ضد) والثانی بالفتح پذیرفتن۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تعريف الحكمة وحكمة فوائد القيود

اعلم :ان الحكمة علم باحوال الموجودات اعيانا كانت او معقولات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ومن قيد الموجودات فى تعريف الحكمة بالاعيان لم يعدّ المنطق من الحكمة والحق انه منها والتقييد بالاعيان يخرج الفلسفة الاولىٰ اعنى العلم الكلى الذى هو قسم من الحكمة الالٰهية من الحكمة لان العلم الكلى باحث عن الامور العامة التى لاوجود لها فى الاعيان كالوجود والامكان اذلا وجود لهما فى الخارج والا لزم التسلسل المستحيل اذ لو كان للوجود مثلا وجود فى الخارج لكان لوجوده ايضا وجود فى الخارج ولو جود وجوده ايضا وجود فى الخارج وهكذا وكذا الامكان مثلاً لوكان موجوداً فى الخارج لكان امكان الامكان ايضا موجوداً فى الخارج وامكان امكان الامكان ايضا موجودا فى الخارج وهكذا الى غير النهاية واللازم باطل فالملزوم مثله فالصواب ان لايقيد الموجودات فى تعريف الحكمة بالاعيان ويقال ان المنطق الباحث عن احوال المعقولات كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية

والموضوعية والمحمولية وكونها قضية أو عكس قضية الى غير ذلك قسم من الحكمة.

حکمت اور فلسفہ کے لغوی معنی

حکمت

حکمت کے لغوی معنی ہیں: (۱) علم، (۲) حلم، (۳) انصاف، (۴) حق کے موافق کلام، (۵) کام کی درستگی۔

اسی سے ہے "قصیدة حكمية" بمعنی دانائی آمیز قصیدہ۔ اسی حکمت سے اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام "حکیم" ہے حکمت کے متعلق قرآن مجید میں بھی آیا ہے "ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلوا عليهم ايٰتك ويعلمهم الكتٰب و الحكمة".

اسی طرح دوسری آیت میں فرمایا "ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيراً"، یعنی جس شخص کو حکمت یعنی دانائی عطا کی گئی تو اسے خیر کثیر عطا کیا گیا۔

فلسفہ

فعللة کے وزن پر مصدر جعلی ہے، اسکے دو معنی ہیں: (۱) مسائل علم میں بحث کرنا، (۲) حکمت میں مشغول ہونا، اور اس کے معنی "دانشمند ہونا" بھی بیان کئے گئے ہیں اسی سے ہے "تفلسف الرجل" آدمی کا ماہر ہونا، حکمت میں مشغول ہونا، حذاقت کا دعویٰ کرنا۔

اصل میں فلسفہ یونانی زبان کے لفظ "فیلاسوف" سے ماخوذ ہے، "فیلا" کے معنی ہیں دوست، اور "سوف" کے معنی ہیں علم۔ ودانش، اس لئے فلسفی کا معنی "دلدادۂ دانش" یا "دانشور" کیا جاسکتا ہے۔

نوٹ: غور سے دیکھا جائے تو فلسفہ اور حکمت کے معانی میں ایک قسم کا ترادف پایا جاتا ہے

اور یہ حکمت اور فلسفہ ایک ہی علم کے دو نام ہیں۔

رہا یہ کہ حکمت کی اصطلاحی تعریف، موضوع اور غرض وغایت کیا ہے اس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ خود بیان فرمارہے ہیں:

التمهيد قبل التعريف

حکمت کی تعریف بیان کرنے سے پہلے تمہیداً یہ جاننا ضروری ہے کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں: (۱) خارجی، (۲) ذہنی۔

موجودات خارجیہ

وہ موجودات جن کا خارج اور نفس الامر[۱] میں وجود ہو اور اس کو عین کہتے ہیں اور اس کی جمع "اعیان" ہے۔

موجودات ذہنیہ

وہ موجودات جن کا وجود صرف ذہن میں پایا جائے اس کو معقول کہتے ہیں اور ان موجودات کو "معقولات" کہا جاتا ہے۔

نوٹ: یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ جس کا وجود خارج میں ہوگا اس کا وجود ذہن میں بھی ہوگا البتہ جو ذہنی ہو اس کا وجود خارج میں ضروری نہیں۔ جیسے: پانچ کا زوج ہونا، اسے ذہن فرض تو کرسکتا ہے لیکن خارج اور نفس الامر میں اس کا کوئی وجود نہیں۔

تعريف الحكمة

"هی علم بأحوال الموجودات أعيانا كانت أو معقولات على

---

[۱]: نفس الامر میں وجود کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود موجود ہو خواہ اس کے وجود کو کوئی فرض کرے یا نہ کرے۔ مثلاً: طلوعِ شمس اور وجودِ نہار کے درمیان لزومِ نفس الامری ہے، کسی کے فرض کرنے اور نہ کرنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

ماهی علیه فی نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية".

علم حکمت موجودات کے ان احوال کو جاننے کا نام ہے جو احوال موجودات کے لئے نفس الامر میں ثابت ہوں وہ موجودات اعیان (خارجی) ہوں یا معقولات (ذہنی) اور احوال کا جاننا انسانی طاقت کے بقدر ہو۔

مختصر لفظوں میں: انسانی طاقت کے مطابق موجودات کے نفس الأمری احوال کے جاننے کا نام "حکمت" ہے۔

فوائد قیود

[أعياناً كانت أو معقولات] ماتنؒ نے موجودات میں تعمیم کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ علم منطق بھی حکمت میں داخل ہے کیونکہ علم منطق میں احوال معقولات سے بحث کی جاتی ہے۔

[ومن قيد الموجودات الخ] اس عبارت میں مصنفؒ ان حضرات کی تردید فرمارہے ہیں جنہوں نے موجودات کو "اعیان" کی قید کے ساتھ مقید کیا چنانچہ فرمایا کہ موجودات کو اعیان کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں:

پہلی خرابی

موجودات کو "اعیان" کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ سے علم منطق علم حکمت سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ علم منطق میں "اعیان" سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ معقولات (امور ذہنیہ) سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً: کلی ہونا، ذاتی ہونا، عرضی ہونا، جنس ہونا، فصل ہونا، موضوع ومحمول وغیرہ ہونا۔

لیکن ہم نے موجودات میں تعمیم کی جس کی وجہ سے منطق علم حکمت میں داخل ہوگئی اور حق بھی یہی ہے کہ وہ داخل ہو۔

دوسری خرابی

موجودات کو ''اعیان'' کے ساتھ مقید کریں تو فلسفہ اولیٰ (جسے علم کلی بھی کہا جاتا ہے) جو حکمتِ الٰہیہ کی ایک قسم ہے، حکمت سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس (فلسفۂ اولیٰ) میں ان امورِ عامہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا جیسے امکان، وجود وغیرہ۔ وجود ایسی چیز ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں اگر وجود کا خارج میں وجود ہو تو تسلسل مستحیل لازم آئیگا اس لئے کہ اگر اس وجود کا خارج میں وجود ہو تو اس وجود کے وجود کا خارج میں وجود ہوگا اور اس وجود کے وجود کے وجود کا بھی خارج میں وجود ہوگا، اور یوں سلسلہ لا الیٰ نہایۃ چلتا چلا جائیگا جو کہ تسلسل ہے۔

اسی طرح اگر امکان کا خارج میں وجود ہوگا تو اس امکان کے وجود کے لئے دوسرے امکان کا وجود ہوگا اور اس امکان کے امکان کا بھی خارج میں امکان موجود ہوگا اور یوں سلسلہ لا الیٰ نہایۃ چلتا چلا جائیگا جو کہ تسلسل ہے۔

''واللازم (تسلسل) باطلٌ ، فالملزوم مثله'' یعنی یہ کہنا کہ وجود یا امکان کا خارج میں وجود ہوتا ہے باطل ہے۔

پس حکمت کی تعریف میں موجودات کو اعیان کی قید کیساتھ مقید کرنا صحیح نہیں، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ حکمت کی تعریف میں موجودات کو اعیان کیساتھ مقید نہ کیا جائے۔

نوٹ

ماتن '' تسلسل کی صفت ''مستحیل'' لائے، اسکی وجہ یہ ہے کہ امورِ خارجیہ میں تسلسل باطل ہے اور امورِ ذہنیہ (اعتباریہ) میں تسلسل باطل نہیں اس لئے کہ امورِ ذہنیہ (اعتباریہ) کا وجود معتبر کے اعتبار سے ہوتا ہے لہٰذا جب اس کا اعتبار ختم ہوگا تو امورِ اعتباریہ بھی ختم ہو جائیں گے اور امورِ اعتباریہ کے ختم ہونے سے تسلسل بھی ختم ہو جائیگا۔[1]

---

[1] فائدہ ..... تعریف حکمت میں فرمایا '' أعیاناً کانت الموجودات أو معقولات '' أعیان (امورِ خارجیہ) میں دو قسمیں ہیں: (حاشیہ جاری ہے)

دوسری قید

[علی ما ھی علیہ فی نفس الامر] نفس الامر کی قید لگا کر اس بات کی وضاحت کر دی کہ علم حکمت میں مطلق احوال سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ ان احوال سے بحث کی جاتی ہے جو موجودات کے واسطے نفس الامر میں ثابت ہوں یعنی نفس الامری احوال جس میں کسی معتبر کے اعتبار اور کسی شارع یا واضع کی تعیین کا کوئی دخل نہ ہو اس قید کے ذریعے حکمت سے علومِ عربیہ اور علمِ فقہ خارج ہو گئے، کیونکہ علوم عربیہ میں لفظ کے جن احوال سے بحث کی جاتی ہے وہ واضع کے تعیین کردہ ہیں اور علمِ فقہ میں مکلفین کے جن احوال سے بحث کی جاتی ہے وہ شارع کے تعیین کردہ ہیں۔

تیسری قید

[بقدر الطاقة البشرية]...... یعنی علمِ حکمت میں احوال سے بحث کرنا انسانی طاقت کے بقدر ہے اگر یہ قید نہ ہوتی تو علمِ حکمت یا تو تمام موجودات کے احوال سے بحث کرنے کا نام ہوتا یا مطلقاً موجودات سے بحث کرنے کا نام ہوتا پہلی صورت میں علمِ حکمت کی تعریف صرف علمِ حکمتِ خداوندی پر صادق آتی، اور اللہ کی ذات واجب الوجود کے علاوہ کوئی حکیم نہ ہوتا کیونکہ تمام موجودات کے احوال کا علم تو صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔

دوسری صورت (علمِ حکمت مطلقاً موجودات سے بحث کرنے کا نام ہو) میں تو ہر کس و ناکس کے علم کا علمِ حکمت ہونا اور اس کا حکیم ہونا لازم آتا کیونکہ ہر شخص کچھ موجودات

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) **پہلی تعمیم** ...... أعیان (موجودات خارجیہ) خواہ قائم بنفسہ ہوں یا قائم بغیرہ ہوں لہٰذا اعیان میں جواہر داخل ہو گئے کیونکہ وہ قائم بنفسہ ہیں اور اعراض بھی داخل ہو گئے کیونکہ وہ قائم بغیرہ ہیں۔

دوسری تعمیم ...... أعیان (موجودات خارجیہ) سے مراد عام ہے، موجود بنفسہ ہوں یا موجود بمنشأ ہ ہوں، اس تعمیم کے ذریعے امور انتزاعیہ داخل ہو گئے حالانکہ وہ موجود بنفسہ نہیں لیکن موجود بمنشأ ہ ہیں جیسے فوق، تحت، خلف وغیرہ، فوق آسمان کے لحاظ سے ہے ورنہ فوق کا بذاتہ کوئی وجود نہیں بلکہ فوق کا انتزاع آسمان سے ہے اسی طرح تحت زمین کے لحاظ سے ہے اور اس کا انتزاع زمین سے ہے۔

کے بارے میں کچھ نہ کچھ علم رکھتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ " بقدر الطاقة البشرية" میں انسان سے متوسط قسم کے انسان مراد ہیں۔

لہٰذا "بقدر الطاقة البشرية " کی قید سے حکمتِ خداوندی سے احتراز ہو گیا اسی طرح علمِ حکمت کی تعریف ہر کس و ناکس کے علم پر صادق نہیں آتی۔

اقسام الحکمة

ثم الحكمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال الموجودات والموجودات منها امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كافعالنا واعمالنا ومنها امور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالسماء والأرض كانت الحكمة على قسمين الاول باحوال امور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسماء والأرض مثلاً والثانى علم باحوال امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم مثلاً والقسم الاول يسمى حكمة نظرية والقسم الثانى يسمى حكمة عملية.

حکمت کی اقسامِ اولیہ

چونکہ حکمت موجودات کے احوال سے بحث کرنے کا نام ہے اور موجودات دو قسم پر ہیں بعض موجودات تو وہ ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے جیسے ہمارے اعمال و افعال اور بعض موجودات وہ ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں جیسے آسمان و زمین۔

لہٰذا اس واسطے (کہ حکمت میں موجودات کے احوال سے بحث کی جاتی ہے) علمِ حکمت کی بھی دو قسمیں ہیں جو حکمت کی اقسامِ اولیہ ہیں: (۱) حکمتِ نظریہ، (۲) حکمتِ عملیہ۔

ا۔حکمتِ نظریہ

وہ علم (حکمت) ہے جس میں ایسے امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں نہیں جیسے اللہ کی ذات کا علم، اس کی صفات کا علم، آسمان وزمین کا علم۔

۲۔حکمتِ عملیہ

وہ علم (حکمت) ہے جس میں ایسے امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے جیسے ہمارا اپنے اعمال وافعال کا علم، حسنِ عدل کا علم، قبحِ ظلم کا علم۔

فائدہ:...... یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ بعض موجودات ایسے ہیں جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے پھر تو اہلسنت والجماعت اور فرقہ قدریہ اور معتزلہ کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ فرقہ قدریہ ومعتزلہ بھی یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال واعمال کا خالق ہے حالانکہ اہلسنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال واعمال کا خالق نہیں، بلکہ کاسب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو یہ کہا کہ بعض موجودات کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ہماری قدرت واختیار میں ہے بطریق کسب نہ کہ بطریق خلق۔یعنی ہم کاسب ہیں خالق نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"واللّٰہ خلقکم وما تعملون" "یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہیں پیدا کیا اور جو افعال واعمال تم کرتے ہو" اور انسان کے بارے میں فرمایا: "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انسان کاسب ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال واعمال میں فی الجملہ قدرت حاصل ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ بطریق کسب نہ کہ بطریق خلق۔

علمِ حکمت کی غرض وغایت

وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل النفس في قوتيها وذاک ان للنفس قوتين قوة بها تدرک الاشياء واحوالها وتسمى قوة نظرية وقوة على الاعمال بها تتحلى بالفضائل وتتخلى عن الرزائل وتسمى قوة عملية فالحكمة النظرية وهي العلم بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس غايتها ادخال شئی فی الوجود بل العلم والمعرفة فقط والحكمة العملية وهي العلم بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة العملية للنفس بحصول العلم التصوری والتصديقي بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليعمل ويدخل فی الوجود فتستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحيوة الدنيا سعيدة فاضلة والحيوة الاخروية صالحة كاملة وتتحلى النفس بالصلاح وتتخلى عن الفساد وينتظم بذلک كل مالها من امور المعاش والمعاد.

حکمتِ نظریہ اور حکمتِ عملیہ کی غرض وغایت نفس کو اس کی دونوں قوتوں میں کامل کرنا ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ نفس انسانی میں اللہ تعالیٰ نے دو قوتیں رکھی ہیں:

(۱) قوتِ نظریہ، (۲) قوتِ عملیہ۔

۱۔ قوتِ نظریہ

وہ قوت ہے جس کے ذریعے نفس انسانی اشیاء اور اسکے احوال کا ادراک کرتا ہے۔

۲۔قوتِ عملیہ

وہ قوت ہے جس کے ذریعے نفسِ انسانی ایسے اعمال پر قادر ہوتا ہے جن کے ذریعے وہ فضائل کے ساتھ آراستہ اور رذائل سے خالی ہوجاتا ہے۔دوسرے الفاظ میں:

قوتِ نظریہ

وہ قوت ہے جس کے ذریعے بندہ اپنے مافوق یعنی موثر حقیقی سے مستفیض ہوتا ہے یعنی فائدہ حاصل کرتا ہے۔

قوتِ عملیہ

وہ قوت ہے جس کے ذریعے بندہ اپنے ماتحت میں مفیض ہوتا ہے۔

اس تفصیل کے سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ مصنفؒ نے حکمتِ نظریہ اور حکمت عملیہ کی غرض وغایت یہ بیان فرمائی:

"تکمیل النفس فی قوتیها" یعنی نفس کا اپنی دونوں قوتوں میں کمال حاصل کرنا، یعنی حکمتِ نظریہ اور حکمتِ عملیہ (مع اقسامها) کی تحصیل کے بعد انسان کی دونوں قوتیں کامل ہوجاتی ہیں، اس کی قوتِ نظریہ بھی نفع ونقصان کے ادراک میں ماہر ہوجاتی ہے اور قوتِ عملیہ بھی ایسی عمدہ ہوجاتی ہے جو نفسِ انسانی کو اوصاف وفضائل سے آراستگی اور منکرات ورذائل سے تجنب پر آمادہ کرنے لگتی ہے۔

قوۃِ نظریہ کی تکمیل حکمتِ نظریہ کے ذریعہ ہوتی ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ انسان کو ایسے امور کا علم تصوری یا تصدیقی حاصل ہوتا ہے جن کا وجود انسان کی قدرت واختیار میں نہیں، لہٰذا اس کی قوت فکر ونظر میں کمال پیدا ہوجاتا ہے، جس کے ذریعہ اس کے افکار ونظریات اور عقائد کی اصلاح ہوجاتی ہے، اور قوتِ عملیہ کی تکمیل حکمتِ عملیہ (جس کی اقسام میں تہذیب اخلاق (تصوف) تدبیرِ منزل وسیاست مدنیہ ہیں، جن سے فضائل ورزائل ایک گھر میں رہنے والوں کے اور شہر وملک میں بسنے والوں کے ایک دوسرے سے متعلق حقوق وہدایات کا علم

حاصل ہوجاتا ہے) کے ذریعہ سے اس لئے ہوجاتی ہے کہ انسان کو ان امور کا علم تصوری یا تصدیقی حاصل ہوتا ہے جو انسان کے بس میں ہیں، جس کی وجہ سے انسان میں اچھے اعمال و اخلاق کو اختیار کرنے اور سیئات و معاصی سے اجتناب کا جذبۂ عمل پیدا ہوتا ہے، اس کے نتیجے میں انسان کی دنیوی زندگی بھی نیک بخت اور راحت و سکون سے معمور ہوجاتی ہے اور آخرت فلاح و کامرانی والی بن جاتی ہے۔

قوتِ عملیہ کی تکمیل قوتِ نظریہ کے بعد ہوگی

یہاں دو باتیں پیش نظر رہیں:

(۱) قوتِ عملیہ کی تکمیل قوتِ نظریہ کی تکمیل کے بعد ہوگی یعنی پہلے قوتِ نظریہ کی تکمیل ہوگی اس کے بعد قوت عملیہ میں کمال حاصل ہوگا لہٰذا قوت نظریہ اشرف ہے قوت عملیہ کے مقابلے میں اور قوتِ نظریہ کی تکمیل حکمتِ نظریہ سے ہوتی ہے لہٰذا حکمتِ نظریہ حکمتِ عملیہ کے مقابلے میں اشرف و افضل ہے۔[1]

(۲) دوسری یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ حکمتِ نظریہ کے ذریعے قوتِ نظریہ کی جو تکمیل ہوگی وہ صرف علم و معرفت کی حد تک ہوگی یعنی کسی چیز کی معرفت حاصل ہوگی جیسے عدل کی اچھائی اور ظلم کی برائی کا علم و معرفت لیکن " ادخال الشئی فی الوجود" نہیں ہوگا یعنی عملی صورت میں اس کے اندر عدل پیدا نہیں ہوگا۔

جبکہ حکمت عملیہ کے ذریعے قوت عملیہ کی تکمیل "ادخال الشئ فی الوجود" کے ساتھ ہوگی یعنی عملی زندگی میں لانا ہوگا جیسے عدل کو اپنے اندر پیدا کرنا اور ظلم سے اجتناب و گریز کرنا، خلاصہ یہ کہ عملی زندگی میں لائیں تاکہ دنیاوی زندگی نیک بخت ہو اور اخروی زندگی خیر

---

(۱) اعلم أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية أما أولاً فلأن المقصود من الحكمة العملية الأعمال والعلم فيها وسيلة إليها والوسيلة فی كل شئ أخص من المقصود فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من تلك الأعمال وتلك الأعمال خسيسة بالنسبة إلى المعارف الالٰهية، وأما ثانياً فلأن النظرية تبقى بعد خراب البدن أيضاً بخلاف العملية ولاريب أن الباقي أشرف من الزائل. ۱۲ (التحفة العلية)

وفلاح والی اور نفس انسانی نیکیوں کے ساتھ مزین اور برائیوں سے پاک ہو جائے۔

☆☆☆

أقسام الحكمة النظرية والعملية

ثم الحكمة النظرية على اقسام ثلثة لانها باحثة عن احوال امور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور على اقسام فمنها امور تفتقر في وجودها الخارجي والذهنى الى المادة كالانسان والحيوان مثلاً فان الانسان لايوجد ولا يتصور الا فى مادة خاصة ذات مزاج خاص اذ لا يوجد ولايتصور انسان من خشب أو حديد مثلا ومنها امور تفتقر فى وجودها الخارجى الى المادة ولاتفتقر اليها فى وجودها الذهنى كالكرة والمثلث والمربع فانها لاتتوقف على مادة خاصة بل تتصور فى اية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما ومنها امور لاتفتقر فى الوجود ين الى مادة اصلا كالاله الحق جل مجده والمفارقات القدسية والوجود والامكان وغيرهما من المعقولات العامة والمفهومات الشاملة فانكانت الحكمة النظرية علما باحوال امور تفتقر فى الوجودين الى المادة كالعلم بان الهواء يتكون ويفسد وان الفلك متحرك على الاستدارة فهى الحكمة الطبيعة وانكانت علما باحوال امور تفتقر الى المادة فى الوجود الخارجى دون الذهنى كالعلم بان كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين فهى الحكمة الرياضية وان كانت علما باحوال امور لاتفتقر الى المادة فى الوجودين كالعلم بان

الواجب سبحانه عالم قادر والعلم بان الوجود من المفهومات العقلية فهى الحكمة الالٰهية والمنطق قسم منها والحكمة العملية ايضا على اقسام لانها باحثة عن احوال امور وجودها بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور ايضا على اقسام فمنها امور تتعلق بمصالح شخص واحد ليعلمها ويعملها لاصلاح معاشه ومعاده ويتحلیٰ بالفضائل ويتخلى عن الرزائل ومنها امور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة فى المنزل كمثل مايجب مابين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها امور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة فى المدينة والملك كمثل مايجب مابين الرئيس والمروس والملك والرعيةفانكانت الحكمة العملية علما بالقسم الاول سميت تهذيب الاخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب والعلم بالسيات لتجتنب وانكانت علما بالقسم الثانى سميت بتدبير المنزل وانكانت علما بالقسم الثالث سميت بالسياسية المدينة.

حکمت کی اقسامِ ثانویہ

یہاں سے حکمت کی اقسام ثانویہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس سے پہلے اقسام اولیہ بیان کیں حکمتِ نظریہ اور حکمت عملیہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں تو کل چھ اقسام ہوئیں گویا کہ حکمت کی اقسام ثانویہ کل چھ ہیں۔

اقسام کی وجہِ حصر

حکمتِ نظریہ کی تین اقسام ہیں جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ حکمتِ نظریہ میں ایسے امور کے احوال سے بحث ہوتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں۔ اب وہ امور تین

حال سے خالی نہیں یا تو وہ (امور) اپنے وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں میں مادے کے محتاج ہوں گے یا (وہ امور اپنے) وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں میں مادے کے محتاج نہ ہوں گے یا وہ امور اپنے وجودِ خارجی میں تو مادہ کے محتاج ہوں گے لیکن وجودِ ذہنی میں مادے کے محتاج نہیں ہوں گے۔

پہلی صورت میں اس کا نام حکمت طبعیہ ہے اور دوسری صورت میں حکمتِ الٰہیہ اور تیسری صورت میں حکمتِ ریاضیہ ہے۔

حکمت عملیہ کی بھی تین قسمیں ہیں جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ حکمت عملیہ میں ایسے امور کے احوال سے بحث ہوتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے اب وہ امور تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ (امور) شخصِ واحد کے مصالح سے متعلق ہوں گے یا (وہ امور) جماعت مشترکہ کے مصالح سے متعلق ہوں گے پھر وہ جماعت مشترکہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جماعت مشترک ہوگی منزل میں یا وہ جماعت مشترک ہوگی شہر یا ملک میں۔

پہلی صورت میں اس کا نام تہذیب اخلاق ہے اور دوسری صورت میں اس کا نام تدبیرِ منزل اور تیسری صورت میں اس کا نام سیاست مدنیہ ہے۔

التمهيد قبل التفصيل في اقسام الحكمة

حکمتِ نظریہ کی اقسام کی تفصیل میں جانے سے پہلے تمہیداً یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں:

(۱)...... مجردات۔ (۲)...... مادیات۔

۱۔ مجردات: وہ امور جو وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں کسی مادے کے محتاج نہ ہوں انہیں "مجردات" کہتے ہیں۔

۲۔ مادّیات: وہ امور جو وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں یا ان دونوں میں سے کسی ایک میں مادہ کے محتاج ہوں انہیں مادیات کہتے ہیں البتہ جو دونوں وجود میں مادے کے محتاج ہوں وہ

مادیاتِ خالصہ ہیں اور جو صرف وجود خارجی میں مادے کے محتاج ہوں وہ مادیاتِ غیر خالصہ ہیں۔

اس تمہید سے معلوم ہوا کہ حکمت طبعیہ میں مادیات خالصہ سے بحث ہوتی ہے اور حکمتِ الٰہیہ میں مجردات سے بحث کی جاتی ہے اور حکمتِ ریاضیہ میں مادیات غیر خالصہ سے بحث کی جاتی ہے۔

حکمتِ نظریہ کی اقسام

حکمتِ نظریہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حکمتِ طبعیہ، (۲) حکمتِ الٰہیہ، (۳) حکمتِ ریاضیہ۔

ا۔ حکمتِ طبعیہ

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں میں مادے کے محتاج ہیں مثلاً اس بات کا علم کہ ہوا کون وفساد کو قبول کرتی ہے، فلک متحرک ہے حرکت مستدیرہ کے ساتھ یا جیسے انسان وحیوان کا علم، یہ انسان ایسی چیز ہے جو اپنے دونوں وجودوں میں مادہ کا محتاج ہے وجود خارجی میں ایسے خاص مادے اور خاص مزاج کا محتاج ہے جسکے بغیر یہ انسان نہیں پایا جاسکتا جیسے لحم، شحم اور عظم بھی ہو اور ناطق بھی ہو چنانچہ لکڑی یا لوہے سے انسان کا مجسمہ بنا دیا جائے تو اسے انسان نہیں کہا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ انسان خارج میں مادے کا محتاج ہے اسی طرح ذہن میں بھی انسان اسی خاص مادے کا محتاج ہے کیونکہ لکڑی وغیرہ کے بنے ہوئے انسان کا تصور نہیں کیا جاتا۔

فائدہ...... حکمت طبعیہ کا دوسرا نام ''علم الأدنیٰ'' ہے[1]

---

[1] ادنیٰ میں دو احتمال ہیں: یا تو یہ مشتق ہے ''دناءۃ'' سے یعنی دَنَأَ یَدْنَأُ وَدَنُؤَ یَدْنُؤُ دَنَاءَۃً سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں ذلیل وگھٹیا ہونا اس صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ حکمت طبعیہ کا موضوع اپنے دونوں وجودوں میں مادے کا محتاج ہے لہٰذا اس کا موضوع باقی اقسام (حکمتِ الٰہیہ، حکمتِ ریاضیہ) کے موضوع کے مقابلہ میں گھٹیا ہوگا اور علم اپنے موضوع کے اعتبار سے اشرف ہوتا ہے جب حکمت طبعیہ کا موضوع گھٹیا ہے تو حکمت طبعیہ بھی دوسری اقسام کے مقابلہ میں گھٹیا ہوئی اسی لئے اس کو ''علم الأدنیٰ'' کہا۔ (حاشیہ جاری ہے)

۲۔حکمتِ الٰہیہ

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں مادے کے محتاج نہ ہوں ۔جیسے اس بات کا علم کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم وقادر ہے،تو دیکھئے اللہ تعالیٰ دونوں وجودوں میں کسی کے محتاج نہیں،اسی طرح وجود اور امکان کے بارے میں یہ علم کہ وہ دونوں مفہومات عقلیہ میں سے ہیں اس طرح مفارقات قدسیہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات کا علم۔

فائدہ

حکمتِ الٰہیہ کا دوسرا نام "علم الأعلیٰ" ہے[۲] تیسرا نام "فلسفۂ أولیٰ" چوتھا نام "علم الکلی" اور پانچواں نام "مابعد الطبعیة" اور چھٹا نام "ماقبل الطبعیة" ہے۔

۳۔حکمتِ ریاضیہ

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجود خارجی

(بقیہ) اور اگر ''اَدنی'' دَنَا یَدْنُوْ دُنُوًّا سے ماخوذ ہو جس کے معنی ہیں قریب ہونا تو چونکہ حکمت طبعیہ کا موضوع اجسام محسوسہ ہیں جو فہم کے زیادہ قریب ہیں اس واسطے اس کو ''علم الادنی'' کہتے ہیں۔

[۲]: **وجہِ تسمیہ :**

حکمت الٰہیہ کو حکمتِ الٰہیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں دوسرے امور کی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا علم حاصل کیا جاتا ہے جو اس کی مباحث کا اہم ترین جز ہے اسی کی مناسبت سے اس کا نام حکمتِ الٰہیہ رکھا۔

حکمتِ الٰہیہ کو ''علم الاَعلیٰ'' بھی کہتے ہیں اسلئے کہ اس کا موضوع دوسرے موضوعات کے مقابلہ میں اشرف ہے کیونکہ اس کا موضوع دونوں وجودوں میں مادے کا محتاج نہیں،حکمتِ الٰہیہ کو ''فلسفۂ اُولیٰ'' اور ''علم الکلی'' بھی کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں امور عامہ سے بحث کی جاتی ہے۔

حکمتِ الٰہیہ کا ایک نام ''مابعد الطبعیۃ'' بھی ہے اس لئے کہ حکمتِ الٰہیہ کی تعلیم حکمت طبعیہ کے بعد دی جاتی ہے۔

حکمتِ الٰہیہ کو بسا اوقات شاذ ونادر ''ماقبل الطبعیۃ'' بھی کہتے ہیں کیونکہ بعض لوگ اس کی تعلیم حکمت طبعیہ سے پہلے دیتے ہیں۔

میں تو مادے کے محتاج ہوں لیکن وجود ذہنی میں مادے کے محتاج نہ ہوں جیسے اس بات کا علم کہ ہر مثلث کے تین زاویے قائمتین کے مساوی ہوتے ہیں تو یہاں پر مثلث کا ذہن میں ہر طرح سے تصور کیا جاسکتا ہے لیکن خارج میں مثلث بغیر مادے کے نہیں پایا جاسکتا اسی طرح کرہ، مربع وغیرہ کے احوال کا علم۔

فائدہ

حکمتِ ریاضیہ کا دوسرا نام ''حکمت تعلیمیہ'' ہے اور تیسرا نام ''علم الأوسط'' [۱] ہے۔

حکمتِ عملیہ کی اقسام

حکمت عملیہ کی بھی تین قسمیں ہیں:

(۱) تہذیب اخلاق، (۲) تدبیر منزل، (۳) سیاست مدنیہ۔

ا۔ تہذیب اخلاق

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جائے جو شخص واحد کے مصالح

---

[۱] **وجہ تسمیہ**

حکمتِ ریاضیہ کو ریاضیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں اشکال بنانے میں انسان کے ذہن کی خوب ریاضت اور محنت ہوتی ہے یعنی محسوسات سے مجردات کی طرف انتقال ہونے کی وجہ سے نفس پر شاق گذرتا ہے۔

حکمتِ ریاضیہ کو ''حکمت تعلیمیہ'' اس لئے کہتے ہیں کہ قدماءِ فلاسفہ اپنے بچوں کی تعلیم کا آغاز اس علم سے کیا کرتے تھے، حکمتِ ریاضیہ کو ''علم الأوسط'' یا ''حکمتِ وسطی'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا موضوع نہ تو مجرداتِ محضہ میں سے ہے جیسا کہ حکمتِ الٰہیہ کا موضوع، اور نہ ہی مادیات خالصہ میں سے ہے جیسا کہ حکمت طبعیہ کا موضوع، بلکہ بین بین ہے یعنی من وجہ مجرد ہے کہ وجود ذہنی میں مادے کا محتاج نہیں اور من وجہ مادی ہے کہ وجود خارجی میں مادے کا محتاج ہے تو موضوع کے بین بین اور متوسط ہونے کی وجہ سے اسے ''حکمت وسطی'' کہا گیا۔

حکمت ریاضیہ (تعلیمیہ) کی چار قسمیں ہیں:

(۱) علمِ ہیئت، (۲) علمِ حساب، (۳) علمِ ہندسہ، (۴) علمِ موسیقی۔

سے متعلق ہوں جیسے حسنات یعنی نیکیوں کا علم تا کہ انہیں حاصل کیا جا سکے اسی طرح سیئات یعنی برائیوں کا علم تا کہ ان سے بچا جا سکے۔

فائدہ

تہذیب اخلاق کا دوسرا نام "علم الأخلاق" اور تیسرا نام "علم القلب" ہے۔

۲۔تدبیرِ منزل

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جائے جو ایسی جماعت کے مصالح سے متعلق ہوں جو منزل (گھر) میں مشترک ہوں جیسے باپ اور بیٹے کے درمیان جو حقوق واجب ہوتے ہیں اسی طرح مالک اور غلام کے درمیان۔

۳۔سیاستِ مدنیہ

وہ علم ہے جس میں ان امور کے احوال سے بحث کی جائے جو ایسی جماعت کے مصالح سے متعلق ہوں جو کسی شہر یا ملک میں مشترک ہوں جیسے رئیس اور مروس (ملازم، نوکر) کے درمیان حقوق، بادشاہ اور رعایا کے ایک دوسرے پر حقوق، اسی طرح شہریت کے حقوق اور مختلف سرکاری محکموں وغیرہ کی معلومات۔

نوٹ: ان تینوں کی وجہ تسمیہ لفظوں ہی سے ظاہر ہے۔

وجه الاعراض عن بحث أقسام الحكمة العملية والحكمة الرياضية

وقد ضرب الناس صفحا عن مزاولتها واعرضوا الا قليلا عن محاولتها فان الملة الحنيفية البيضاء والشريعة المصطفوية الغراء قد قضت الوطر عنها على وجه هوا تم

تفصيلا والوحی الالهی الربانی قد اغنی عن اعمال الفكر الانسانی فيها بما هو اكثر نفعا واكبر تفصيلا وكذا عن الحكمة الرياضية باقسامها الاربعة التی هی الحساب والهندسة والهيأة والموسيقی مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينيّة واكثر دلائلها قطعية لاتخمينية وذلك لابتنائها غالباً علی التخييل فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبيعة والالهية اعرضوا عنها الا قليل وآثروهما بالتحصيل فنحن فی هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعة متوكلين علی الله ونعم الوكيل.

حکمتِ عملیہ کی اقسام اور حکمتِ ریاضیہ سے احتراز کی وجہ

یہ عبارت سوال کا جواب ہے۔

سوال...... یہ ہے کہ جب علم حکمت کی چھ قسمیں ہیں تو ان میں سے ہر قسم سے بحث کی جانی چاہئے حالانکہ حکمت عملیہ مع اپنی تین قسموں کے بالکل متروک ہے اور حکمتِ نظریہ کی بھی دو قسموں سے بحث کی جاتی ہے یعنی حکمت طبعیہ اور حکمتِ الٰہیہ جبکہ تیسری قسم حکمتِ ریاضیہ مع اپنی چار اقسام ((۱) علم ہیئت (۲) علمِ حساب (۳) علم ہندسہ (۴) علم موسیقی) کے متروک ہے، حالانکہ اس کے فوائد زیادہ ہیں اور اس کے قواعد واصول قابل اعتماد ہیں اور اس کے اکثر مسائل ودلائل قطعی ہیں نہ کہ تخمینی۔

جواب......حکمت عملیہ سے بحث نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت محمدیہ علیہا وعلی صاحبہا الصلوۃ والسلام نے حکمت عملیہ کی ہر قسم کے بارے میں علی وجہ الکمال بحث کی ہے اور وحی الٰہی ربانی نے اس قدر رہنمائی کی ہے کہ فکرِ انسانی کو اغیار سے بے نیاز کر دیا ہے۔

رہا یہ کہ حکمتِ ریاضیہ سے کیوں بحث نہیں کرتے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ حکمتِ ریاضیہ کے مسائل کی بنیاد تخیل پر ہے یعنی امور تخیلیہ وموہومہ پر مبنی ہیں[1] ۔**لأن فی الریاضی یُحتاج إلیٰ إعانة الوهم وإمداد الخیال ولیس لأعمال الرویة فیه کثیر مدخل وهٰذا العذر یکتفی وجهاً للعدول والإعراض.** ۱۲ کما فی الحاشیة

لہٰذا حکماء صرف حکمت طبعیہ اور حکمتِ الٰہیہ سے بحث کرتے ہیں ماتنؒ نے فرمایا کہ ہم اس کتاب میں صرف حکمت طبعیہ سے بحث کریں گے۔

متوکلین علی اللہ ونعم الوکیل۔

(۱) یہ صورتحال قدیم فلسفہ کے لحاظ سے تھی، جبکہ جدید فلاسفہ نے ریاضی اور اس کی شاخوں پر تجرباتی طور پر بہت اضافہ کیا ہے، اور عصر حاضر میں سائنسی ایجادات کا مدار بڑی حد تک ریاضی کا شعبہ ہے، چنانچہ کیلکولیٹر، کمپیوٹر اور جدید طبی آلات وغیرہ اسی کا نتیجہ ہیں۔۱۲

کتاب کے مندرجات کا اجمالی جائزہ

اعلم ان فی هذه الرسالة مقدمة وثلثة فنون مقدمة قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعة وهی انها علم باحوال امور تفتقر فی الوجودين الی المادة وموضوعها الجسم الطبيعی من حيث انه صالح للحركة والسكون أو من حيث اشتماله علی قوة التغير أو من حيث انه ذومادة أو من حيث انه ذوطبيعة.

[اعلم] مصنفؒ نے اپنی کتاب کا اجمالی تعارف کراتے ہوئے فرمایا کہ یہ رسالہ جو حکمت طبعیہ کے مباحث سے متعلق ہے، ایک مقدمہ اور تین فنون پر مشتمل ہے مقدمہ تو حکمت طبعیہ کی تعریف کے بیان میں ہے، فن اول اجسام (فلکیات وعنصریات) کے عوارض ذاتیہ کے بیان میں ہے، فن ثانی فلکیات ، اور فنِ ثالث عنصریات کے بیان میں ہے۔

مقدمہ............تعریفِ حکمتِ طبعیہ

ماقبل میں معلوم ہو چکا کہ حکمت طبعیہ ایسے امور کے احوال کے جاننے کا نام ہے جو اپنے وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں مادے کے محتاج ہوں۔ جیسے انسان وحیوان

حکمتِ طبعیہ کا موضوع

حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے لیکن مطلقاً نہیں، بلکہ ان چار حیثیات کے ساتھ:

(۱)......اس حیثیت سے کہ وہ صالح للحرکت والسکون ہے۔

(۲)......یا اس حیثیت سے کہ وہ قوت تغیر پر مشتمل ہے۔

(۳)......یا اس حیثیت سے کہ وہ ذو مادہ ہے۔

(۴)......یا اس حیثیت سے کہ وہ ذو طبیعت ہے۔

جسم کو طبعی کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ

وانما قید نا الجسم بالطبیعی لان الجسم یطلق بالاشتراک علی معنیین الاول ھذا الجوھر المحسوس المعلوم وجودہ بالضرورۃ ویسمی بالجسم الطبعی لاشتمالہ علی الطبیعۃ وستعرفھا انشاء اللہ تعالیٰ والثانی الکمیۃ الساریۃ فی الجسم الطبیعی الممتدۃ فی الجھات الثلث اعنی الطول والعرض والعمق ویسمی بالجسم التعلیمی لکونہ موضوعاً للحکمۃ التعلیمیۃ اعنی الحکمۃ الریاضیۃ.

رہی یہ بات کہ جسم کو طبعی کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا، مصنفؒ نے [وانما قیدنا۔۔۔الخ] سے اس کی وجہ بیان فرمائی اور وہ یہ کہ لفظ جسم کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے، ایک تو اس جوہر پر ہوتا ہے جو ہمیں محسوس ہوتا ہو اور اس کا وجود بداہۃً معلوم ہو اس جوہر کو جسم طبعی کہتے ہیں کیونکہ یہ طبیعت[1] پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ آگے بیان کیا جائیگا۔ یا اس لئے طبعی کہتے ہیں کہ یہ ذو طبیعت ہوتا ہے جس سے آثار صادر ہوتے ہیں۔

(۲) لفظِ جسم کا اطلاق اس کمیت پر بھی ہوتا ہے جو جسم طبعی میں سرایت کئے ہوئے ہے اور جہات ثلثہ (طول، عرض، عمق) میں ممتد ہے اس کمیت کو جسم تعلیمی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ حکمت تعلیمیہ (ریاضیہ) کا موضوع ہے، چونکہ علم ریاضی سے متقدمین اپنے بچوں کی تعلیم شروع کرتے تھے، اس لئے حکمت ریاضیہ کو حکمت تعلیمیہ کہا جاتا ہے۔[2]

---

[1]: فلاسفہ کے خیال میں طبیعت اس قوت کا نام ہے جو شعور و احساس سے خالی بالذات ساکن لیکن حرکت کیلئے مبدأ ہے، اور جسم کو طبعی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اس قوت کا محل ہوتا ہے۔

[2]: فائدہ: حسب بیان شارح میبذی جسم کا اطلاق جسمِ طبعی اور جسم تعلیمی دونوں پر ہوتا ہے، اس میں تین احتمالات ہیں: اول یہ ہے کہ جسمِ طبعی پر حقیقۃً اطلاق ہو اور تعلیمی پر مجازاً ہو۔ ثانی یہ ہے کہ لفظِ جسم دونوں میں مشترک لفظی ہو۔ ثالث یہ ہے کہ مشترک معنوی ہو، یعنی ایک معنیٰ کلی کیلئے موضوع ہو اور یہ دونوں اس کے فرد ہوں، پہلا احتمال راجح ہے۔ ۱۲

جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں فرق

والذی یدل علی تغایر المعنیین انک إذا اخذت شمعتاً بعینها وشکلتها باشکال مختلفة بان جعلتها تارة کرة وتارة مکعباً وتارة اسطوانة مثلاً فالجسم الطبعی باق بعینه وقد تغیرت کمیته الساریة فی جهاته تغیرات شتی او اخذت ماء بعینه فجعلته تارة فی کوز وتارة فی قصعة وتارة فی اناء آخر فالماء وهو الجسم الطبعی باق بعینه وقد تغیرت کمیة الساریة فی جهاته علی حسب تبدل ظروفه وغیر المتبدل غیر المتبدل فالجسم الطبعی غیر الجسم التعلیمی.

اس عبارت میں مصنفؒ نے جسم طبعی اور جسم تعلیمی کے درمیان فرق بیان کیا ہے اس فرق کو دو مثالوں سے واضح فرمایا:

پہلی مثال...... یہ ہے کہ آپ موم لے لیں اور اس سے مختلف شکلیں بنائیں کبھی مثلث کی شکل، کبھی مربع کی شکل، کبھی کرہ، مکعب، ستون وغیرہ، جب آپ اس موم سے ایک شکل بنائیں گے تو اس موم کے واسطے مخصوص نہایات وابعاد حاصل ہوں گے جب آپ اسی موم کو دوسری شکل دیتے ہیں تو اس موم کے پہلے والے نہایات وابعاد ختم ہو جاتے ہیں اور نئے نہایات وابعاد حاصل ہوتے ہیں۔

لیکن ان تمام مراحل میں موم کی ذات بالکل صحیح وسالم قائم ہے، لیکن نہایات وابعاد تبدیل ہو رہے ہیں تو جو چیز قائم ہے، وہ جسم طبعی ہے اور جو کمیت جسم طبعی کی جہات میں سرایت کئے ہوئے ہے اس میں تغیرات پیدا ہوئے ہیں، اس کمیت ہی کو جسم تعلیمی کہتے ہیں۔

حاصل یہ نکلا کہ جسم طبعی ہر صورت میں قائم رہتا ہے جبکہ جسم تعلیمی بدلتا رہتا ہے۔

دوسری مثال...... پانی کی دی، مثلاً پانی کو اوّلاً گلاس میں ڈال دیں تو اس کی شکل مخصوص طولانی ہوگی، پھر اسی پانی کو پیالہ میں ڈال دیں تو اس پانی کو مخصوص شکل حاصل

ہوگی، پھر اس پانی کو پلیٹ میں ڈال دیں یا بوتل میں ڈال دیں تو اسے مخصوص شکل عارض ہوگی ،ان تمام صورتوں میں پانی اپنی حقیقت پر باقی رہتا ہے جبکہ اس کے اطراف ونہایات جس میں کمیت سرایت کئے ہوئے ہے، بدلتے رہتے ہیں جس کی وجہ سے کمیت بھی بدلتی رہتی ہے پانی جو غیر متبدل ہے جسم طبعی ہے اور اس کی کمیت جو متبدل ہے جسم تعلیمی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ غیر متبدل، متبدل کا غیر ہوا کرتا ہے لہٰذا جسم طبعی بھی جسم تعلیمی کا غیر ہے۔

لہٰذا جسم کے دونوں معنوں کے درمیان فرق واضح ہوگیا۔

یہ فرق بھی قابلِ تأمل ہے کہ جسم طبعی جوہر اور جسم تعلیمی عرض ہے اور جسم طبعی قابل للأ بعادِ الثلاثۃ بالواسطہ اور تعلیمی بلاواسطہ ہے۔

جوابِ سوال

ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعى بالحيثيات التى ذكرنا وقد تحقق فى فن البرهان ان الموضوع واجزائه التى يتالف هو منها وتحقيق حقيقته يكون مفروغا عنها فى العلم فتحقيق ماهية الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التى لاتتجزى او هو مركب من المادة والصورة او هو جوهر بسيط متصل فى نفسه او هو مركب من جوهر وعرض هو المقدار ليس من مسائل الحكمة الطبعيّة وانما هو من مسائل الحكمة الالٰهية كما سنذكر انشاء الله تعالىٰ ولكن قد جرت العادة بذكر هذه المسائل فى فواتح الحكمة الطبعيّة لتوقف أكثر مسائلها على تلك المسائل فلايستيقن اكثر مسائل هذا العلم حق الاستيقان مالم يحقق حقيقة الجسم الطبعى فلا جرم قدمنا تحقيق حقيقتهٖ على البحث عن عوارضه الذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة ويقين و

عقدنا لبیانه فصولاً .

سوال وجواب

اس عبارت میں ایک سوال اور اس کا جواب بیان فرمایا ہے سوال یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے ان چار حیثیات کے ساتھ جنہیں ذکر کر دیا گیا، اور ہر علم میں موضوع کے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے نہ کہ اس کی ذات اور ماہیت وحقیقت سے، اس اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ حکمتِ طبعیہ میں بھی جسم طبعی کی حقیقت اور ذات سے بحث نہ کی جائے بلکہ عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جائے حالانکہ آپ جسم طبعی کی حقیقت سے بحث کرتے ہیں کہ آیا جسم طبعی اجزاء لاتجزی سے مرکب ہے یا مادہ اور صورت سے، یا جوہر بسیط متصل فی نفسہ، یا جوہر اور عرض (مقدار) سے مرکب ہے، جسمِ طبعی کی حقیقت کی تحقیق کرنا حکمتِ طبعیہ کے مسائل میں سے نہیں بلکہ حکمتِ الٰہیہ کے مسائل میں سے ہے (جیسا کہ آگے اس کی وجہ بیان کی جائے گی)۔

لہٰذا اس بحث کو حکمت طبعیہ میں ذکر کرنا اشتغال بمالایعنی ہے۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ جسم طبعی کی حقیقت سے بحث کرنا اگر چہ حکمتِ الٰہیہ کی مباحث میں سے ہے لیکن حکماء کی یہ عادت جاری ہے کہ وہ حکمتِ طبعیہ کے مسائل کے آغاز میں جسمِ طبعی کی ذات کے مسائل ذکر کرتے ہیں کیونکہ حکمتِ طبعیہ کے اکثر مسائل جسمِ طبعی کی حقیقت کے مسائل پر موقوف ہیں لہٰذا حکمتِ طبعیہ کے مسائل کا بصیرت اور یقین کے ساتھ حصول جسمِ طبعی کی ذات کے متعلق مسائل ومباحث سے ہوگا۔

فصل فی تعریف الجسم الطبیعی

مع فوائد القیود

فصل فی تعریف الجسم الطبیعی وبیان المذاهب فیه قد عرف الجسم الطبیعی بانه هو الجوهر الطویل العریض العمیق بمعنی انه جوهر یمکن ان یفرض فیه بعد کیف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له علی زوایا قوائم وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدین علی قوائم وهو العمق فالجوهر جنس وما بعده کالفصل والمراد بالامکان وهو الامکان الذاتی بحسب نفس الجسمیة وبالفرض التجویز العقلی المطابق للواقع لاالتقدیر حتی ینتقض التعریف بالمجردات فان فرض الابعاد فیه من قبیل فرض المستحیلات وقید التقاطع علی القوائم لیس احترازاً بل ایفاء لتمام الحد.

یہ فصل جسم طبعی کی تعریف اور اس کے متعلق مذاہب کے بیان میں ہے

"قد عرف الجسم الطبعی بانه جوهر طویلٌ عریض عمیق" الخ

یعنی جسم طبعی وہ جوہر ہے جو ابعاد (جہات) ثلثہ میں تقسیم کو قبول کرے۔ اَبعاد ثلثہ سے مراد طول، عرض اور عمق ہے۔

تنبیہ:

واضح رہے کہ حکماء نے تصریح کی ہے کہ قابل للأ بعاد الثلاثۃ بالذات جسمِ تعلیمی ہے اور اس کے واسطے سے جسم انقسام کو قبول کرتا ہے۔

توضیح

جسمِ طبعی کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں یہ بات واضح رہے کہ یہ جسمِ طبعی کی تعریف نہیں بلکہ اس کے جز (صورتِ جسمیہ) کی تعریف ہے، یہی وجہ ہے کہ شارح میبذیؒ نے اثباتِ ہیولیٰ کی فصل میں تصریح کی ہے کہ "لأنها هي الجوهر الممتد إلى الجهات الثلاث"۔

جس سے معلوم ہوا کہ تعریف مذکور صورتِ جسمیہ کی تعریف ہے، ماتنؒ نے تسمیۃ الکل باسم الجزء کے طور پر مسامحۃً اسے جسمِ طبعی کی تعریف قرار دیا اسی لئے صاحب میبذی نے اس کو ذکر کرتے ہوئے "عرفوہ" کی بجائے "ذکروہ" فرمایا۔

اس تعریف کو شروع میں محض امتیاز کیلئے لائے، یہ اعتماد کرتے ہوئے کہ جب اثباتِ ہیولیٰ کا بیان ہو جائیگا تو خود ہی معلوم ہو جائے گا کہ جسم اس کو کہتے ہیں، جو دو جز جوہری (ہیولیٰ وصورتِ جسمیہ) سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے ایک حال اور دوسرا محل ہے۔

مصنفؒ نے جسم طبعی کی تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ جسمِ طبعی اس جوہر کو کہتے ہیں جس میں ابعادِ ثلاثہ (طول، عرض، عمق) میں سے جس بُعد کو فرض کرنا چاہیں، فرض کرسکیں۔ (تینوں بُعد جسم ہی میں فرض کیے جاسکتے ہیں، ورنہ خطِ جوہری میں ایک (طول) اور سطحِ جوہری میں دو (طول وعرض) فرض کیے جاسکتے ہیں)، البتہ سب سے پہلے بعد طول فرض کیا جائیگا، اس کے بعد دوسرا بعد (عرض) فرض کیا جاسکتا ہے، جو طول کے وسط کو کاٹتا ہوا جائیگا جس سے چار زاویہ قائمہ پیدا ہونگے، بعدۂ تیسرا بعد (عمق) فرض کرسکتے ہیں جو پہلے دونوں بعدوں کے لئے مقاطع ہوگا اور اس سے آٹھ زاویہ قائمہ پیدا ہونگے۔[1]

---

[1] (زوایا زاویہ کی جمع ہے، دو خط کے احاطۂ غیر تامہ کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے، اس کو زاویہ کہتے ہیں، اس زاویہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) قائمہ (۲) حادّہ (۳) منفرجہ۔

جب ایک خط کے وسط پر دوسرا خط اس طرح ملاقی ہو کہ دو زاویہ برابر حاصل ہوں تو دونوں زاویہ قائمہ ہونگے اور اگر خط ملاقی سیدھا نہ ہو، بلکہ کسی طرف مائل ہو تو ایک چھوٹا زاویہ اور ایک بڑا زاویہ حاصل ہوگا۔ (جاری ہے)

جسم طبعی کی تعریف میں ''امکان'' اور ''فرض'' کی وضاحت

جسم طبعی کی تعریف میں دو لفظ استعمال کئے گئے ''یمکن'' اور ''أن یفرض''۔ چنانچہ مصنفؒ نے ان دونوں کی وضاحت فرمائی کہ امکان سے مراد ہے، امکانِ ذاتی نفسِ جسمیت کے اعتبار سے۔ یعنی نفسِ جسم میں ہر بعد فرض کیا جاسکتا ہے قطعِ نظر عوارضِ خارجیہ کے۔

''یفرض'' فرض سے کونسے معنی مراد ہیں اس کے بیان سے پہلے تمہیداً سمجھیں کہ فرض کی دو قسمیں ہیں:

(۱)......فرضِ تقدیری (۲)......فرضِ تجویزی

۱)......فرضِ تقدیری کہتے ہیں ''تقدیر العقل'' کو، خواہ واقع اور نفس الأمر میں ہو یا نہ ہو جیسے السماء تحتنا والأرض فوقنا یعنی عقل کا کسی چیز کو مان لینا، یہ قضیہ شرطیہ کے مقدم میں ہوا کرتا ہے اور محالات میں پایا جاتا ہے بالفاظِ مختصر ڈھکوسلہ جیسے شریکِ باری کو فرض کرنا۔

۲)......فرضِ تجویزی کہتے ہیں ''تجویز العقل'' کو یعنی عقل کا کسی چیز کو جائز قرار دینا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چھوٹے زاویہ کو حادّہ اور بڑے کو منفرجہ کہتے ہیں۔

(۲) جسم میں جو خط پہلے فرض کیا جائے اس کو طول کہتے ہیں اور اس کے وسط کو کاٹتا ہوا دوسرا خط فرض کیا جائے، اس کو عرض کہتے ہیں، ان دونوں کے تقاطع سے چار زاویہ قائمہ حاصل ہوجائیں گے، ہر ایک زاویہ نصف طول اور نصف عرض کے ملاقی ہونے سے حاصل ہوگا، اور اس جسم میں تیسرا خط بھی فرض کرسکتے ہیں، اس طرح پر کہ وہ دونوں خطوں (طول وعرض) کو کاٹتا ہوا، دوسری جانب نکل جائے اور اس کے تقاطع سے بھی زاویہ قائمہ حاصل ہوں، اس تیسرے خط کو ''عمق'' کہتے ہیں، اس کے تقاطع سے آٹھ زاویہ قائمہ حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ جب طول وعرض دونوں کو اس طرح پر قطع کرے گا کہ زاویہ قائمہ حاصل ہو، تو طول کو قطع کرنے سے چار زاویہ حاصل ہونگے اور عرض کو قطع کرنے سے چار زاویہ حاصل ہونگے یعنی طول وعمق کے اتصاف سے چار زاویہ اور عرض وعمق کے اتصاف سے چار زاویہ تو تینوں خطوط کے تقاطع سے کل بارہ زاویہ حاصل ہوتے ہیں۔

جسم کی تعریف: اس تفصیل کی روشنی میں بعض لوگوں نے جسم کی تعریف یہ کی ہے کہ جسم اس جوہر کو کہتے ہیں جس میں تین ابعادِ متقاطعہ فرض کرنا اس طرح ممکن ہو کہ جن کے تقاطع سے بارہ زاویہ حاصل ہوں۔۱۲)

یہ محالات میں جاری نہیں ہوتا، اس کو صاحب کتاب نے فرمایا ''المطابق للواقع'' یعنی ایسا فرض جو واقع کے مطابق ہو، یہ وہی فرض ہے جس کی جزئی حقیقی کی تعریف میں نفی کی گئی ہے۔ ''امتنع فرض صدقہ علی کثیرین'' یعنی کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا یعنی جائز قرار دینا ممتنع ہو۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ فرض سے مراد یہاں فرضِ تجویزی ہے یہ وضاحت اس لئے کی کہ کوئی مجردات کے ذریعے جسم طبعی کی تعریف پر نقض وارد نہ کرے، اس لئے کہ اگر فرض کو عام رکھیں تو اعتراض ہوتا ہے کہ جسم طبعی کی تعریف مجردات پر صادق آتی ہے کیونکہ ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ بھی جہات ثلثہ میں ممتد ہے اگر چہ حقیقۃً یہ محال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فرض سے مطلق فرض مراد نہیں بلکہ فرض سے مراد تجویز العقل ہے یعنی فرض تجویزی ہے جبکہ مجردات میں فرضِ تقدیری ہے۔

فوائدِ قیود......(هو الجوهر الطويل العريض العميق)

یعنی ''جوہر قابل للانقسام فی الابعاد الثلثۃ''۔ اس تعریف میں جنس وفصول ہیں۔

[جوہر] جنس ہے جو کہ مجردات، اجزاء لاتتجزی، خطِ جوہری اور سطحِ جوہری سب کو شامل ہے۔

قابل للانقسام فی الابعاد الثلثۃ فصل ہے جس کے ذریعے مجردات اور اجزاء لاتتجزی خارج ہو گئے اس لئے کہ یہ تقسیم کو قبول نہیں کرتے اور اَبعادِ ثلثہ کے ذریعے خطِ جوہری اور سطحِ جوہری بھی خارج ہو گئے اس لئے کہ خطِ جوہری صرف طول میں تقسیم کو قبول کرتا ہے جبکہ سطحِ جوہری صرف دو جہتوں (طول وعرض) میں تقسیم کو قبول کرتی ہے۔

آخر میں فرمایا تھا [مقاطع علی زوایا قوائم] تقاطع کی یہ قید احترازی نہیں بلکہ بیانِ واقع اور تمامِ حد کے واسطے ہے۔

اَقسامِ جسم طبعی (مرکب ومفرد) اور جسم مفرد کے متعلق مذاہب اربعہ

ثم الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع كالحيوان أو متفقة الطبائع كالجسم المركب من جزئين من الارض متما سين واما مفرد ليس مركبا من الاجسام والجسم المفرد قابل للتجزى والانقسام الى اجزاء مقدار ية البتة بنحو من انحاء القسمة التى تعرفها عنقريب فاما ان تكون اجزاؤه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل أو تكون موجودة بالقوة على التقديرين فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية أو غير متناهية فهذه اربعة مذاهب :الاول ان جميع الاجزاء الممكنة فى الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء موجودة لاتتجزى غير قابلة لنحو من انحاء القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من انحاء القسمة كانت اجساماً فلا يكون المؤلف منها جسما مفرداً وقد كان الكلام فى الجسم المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين الثانى ان جميع الاجزاء الممكنة فى الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة والتحليل الى أجزاء لاتتجزى ولاتقبل الانقسام وهذا مذهب عبد الكريم الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل الثالث ان جميع الاجزاء الممكنة فى الجسم غير متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم مشتملا بالفعل على اجزاء لاتتناهى بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزله وبعض الاقدمين من اليونانين الرابع ان جميع

الاجزاء الممكنة فى الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومفصل كما هو عند الحس لكنه قابل للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف مثلا وهكذا الى غير النهاية فلا تنتهى قسمتهٔ الى حد لايمكن بعده وهذا مذهب الحكماء المشائين والاشراقيين والمحققين من المتكلمين وهو الحق.

جسم طبعی کی اقسام اور جسمِ مفرد کے متعلق چار مذاہب

جسم طبعی کی دوقسمیں ہیں:

(۱)......جسمِ مرکب،(۲)......جسمِ مفرد۔

پھر جسمِ مفرد کے بارے میں چار مذاہب بیان فرمائیں گے جن میں چوتھا مذہب ان کے نزدیک حق ہے اور باقی تین مذاہب کے ابطال پر دلیل قائم کریں گے۔

جسم طبعی کی دوقسمیں ہیں: (۱) جسمِ مرکب، (۲) جسمِ مفرد۔

جسمِ مرکب

جسمِ مرکب سے مراد وہ جسم ہے جو اجسام سے ملکر بنے پھر اس جسمِ مرکب کی دوقسمیں ہیں:

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ جسمِ مرکب جن اجسام سے ملکر بنا ہے وہ مختلفۃ الطبائع والحقیقۃ ہیں۔ جیسے حیوان، انسان، کہ یہ اجسامِ اربعہ سے مرکب ہے، جو کہ مختلفۃ الطبائع ہیں یعنی آب وخاک، باد (ہوا) ونار۔ ان میں سے ہر ایک کی حقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ جسمِ مرکب جن اجسام سے ملکر بنے وہ سب متفقۃ الطبائع ہوں، جیسے وہ جسمِ مرکب جو زمین کے دو جزوں سے ملکر بنے جو آپس میں ایک دوسرے کو

چھوڑ رہے ہوں۔ هذا التمثيل أولىٰ من التمثيل بالسرير كما هو المشهور لأن السرير ليس مركباً من أجسام متشابهة الطبائع. ١٢

جسمِ مفرد

جسمِ مفرد سے مراد وہ جسم ہے جو اجسام سے مرکب نہ ہو بلکہ اجزاء سے مرکب ہو اور وہ جسم اجزاءِ مقداریہ [1] کی طرف قابل للتجزی والانقسام ہوا کرتا ہے، ان تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم کے ذریعے جن کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔ جیسے گلاس، قلم، وغیرہ۔

جسم مفرد کے متعلق چار مذاہب

جسمِ مفرد میں پائے جانے والے اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا بالفعل پائے جائیں گے یا بالقوہ پائے جائیں گے ہر تقدیر پر یا تو وہ اجزاء متناہی ہوں گے یا غیر متناہی ہوں گے اس طرح یہ کل چار صورتیں ہوگئیں، والٰی کل واحد ذھب ذاھب۔ لہٰذا کل چار مذاہب وجود میں آگئے:

۱)...... جمہور متکلمین کا مذہب۔

۲)...... عبدالکریم شہرستانی کا مذہب۔

۳)...... نظام معتزلی اور بعض متقدمین یونانیین کا مذہب۔

۴)...... حکماء مشائیین واشراقیین ومحققین متکلمین کا مذہب۔

---

[1]:۱...... تعریف جزءِ مقداری: وہ اجزاء جو ایک دوسرے سے وضع میں متبائن ہوں، اس تعریف کی بناء پر اجسام عنصریہ کے اجزاء یعنی عناصر اجزائے مقداریہ نہیں ہونگے، کیونکہ وہ وضع میں ممتاز اور متبائن نہیں ہوتے۔ التحقیق ١٢

پہلا مذہب

جسمِ مفرد کے تمام اجزاء متناہی اور بالفعل ہیں اس مذہب کے مطابق جسم اجزاء[1] لاتجزی سے مرکب ہوگا یعنی ایسے اجزاء سے مرکب ہوگا جو کسی بھی قسم کی تقسیم کو قبول نہیں کریں گے اس لئے کہ اگر وہ (اجزاء) کسی بھی قسم کی تقسیم کو قبول کرنے والے ہوں تو وہ اجزاء اجسام بن جائیں گے لہٰذا ان سے بننے والا جسم مفرد نہ ہوگا بلکہ مرکب ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہماری گفتگو جسمِ مفرد کے بارے میں چل رہی ہے۔ یہ جمہورِ متکلمین کا مذہب ہے۔

دوسرا مذہب

جسمِ مفرد کے تمام اجزاء متناہی اور بالقوہ ہیں اس مذہب کے مطابق جسم متصل ہوگا کیونکہ اس میں بالفعل کوئی جزء نہیں پایا گیا البتہ وہ جسم اجزاء لاتجزی کی طرف تقسیم وتحلیل کے قابل ہوگا یعنی اگر تقسیم کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں ان دونوں مذاہب میں فرق یہ ہوا کہ پہلے مذہب کے مطابق جسم اجزاء لاتجزی بالفعل سے مرکب ہوتا ہے اور دوسرے مذہب کے مطابق جسم اجزاء لاتجزی بالقوہ سے مرکب ہے۔ یہ عبدالکریم شہرستانی (صاحب کتاب الملل والنحل) کا مذہب ہے۔

تیسرا مذہب

جسمِ مفرد کے تمام اجزاء غیر متناہی اور بالفعل ہیں اس مذہب کے مطابق ہر جسم

---

[1]: تعريف الجزء الذی لايتجزی ويقال له الجوهر الفرد أيضاً وهو جوهر ذو وضع لايقبل القسمة مطلقاً لاقطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً...... جزء لاتجزی وہ جوہر ہے جو قابل اشارۂ حسیہ اور متحیز بالذات ہو اور کسی بھی طرح کی تقسیم قبول نہ کرے۔ جوھر کی قید سے نقطہ، خط عرضی، سطح عرضی اور جسمِ تعلیمی خارج ہو جائیں گے، کیونکہ یہ اعراض ہیں ذو وضع کا معنی قابلِ اشارۂ حسیہ اور متحیز بالذات کے ہیں، اس کے ذریعہ مجردات خارج ہو جائیں گے، کیونکہ وہ قابلِ اشارہ حسیہ اور متحیز بالذات نہیں، لایقبل القسمۃ سے جسم طبعی خارج، کیونکہ وہ انقسام کو قبول کرتا ہے، مطلقاً سے خطِ جوہری سطحِ جوہری خارج ہو جائیں گے۔ ۱۲

بالفعل اجزاء غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا یعنی ہر جسم میں اجزاء غیر متناہیہ بالفعل موجود ہیں۔ یہ نظام معتزلی اور بعض متقدمین یونانیین کا مذہب ہے۔

ان تین مذاہب میں اجزاءِ غیر متجزیہ سے ترکیبِ جسم ہے، جب جزءِ لایتجزیٰ کا ابطال ہوگا تو مذاہبِ ثلثہ کا بھی ابطال ہوجائیگا۔

چوتھا مذہب

جسمِ مفرد کے تمام اجزاء غیر متناہی اور بالقوہ ہیں اس مذہب کے مطابق جسم بالفعل متصل ہوگا، اس میں بالفعل کوئی جزء اور کوئی جوڑ نہیں ہوگا کما ہو عند الحس، یعنی جیسے ظاہری نظر میں متصل نظر آتا ہے لیکن وہ جسم نصف اور نصفُ النصف اور نصفُ نصفِ النصف کی طرف تقسیم کے قابل ہوگا اور تقسیم کا یہ سلسلہ کسی حد پر جاکر منتہی نہیں ہوگا اور یہی مذہب حق ہے جو حکماء مشائیین واشراقیین ومحققین متکلمین کا مذہب ہے۔

فائدہ

اسلام میں ان مذاہب اربعہ کی کوئی صراحت نہیں، البتہ حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ سے پوچھا گیا کہ جزء لایتجزی کا وجود ہے یا نہیں تو آپ نے فرمایا کہ جزء لایتجزی کا وجود ہے اور استدلال میں یہ آیت تلاوت فرمائی "ومزّقنهم كل ممزق" یعنی ہم انہیں خوب ریزہ ریزہ کردیں گے یعنی مکمل ریزہ ریزہ کردیں گے گویا اس کے بعد انہیں مزید ریزہ ریزہ نہیں کیا جاسکے گا ورنہ "كل ممزق" صادق نہ ہوگا، کیونکہ یہ اسوقت صادق آتا ہے جب ایسے ریزے ہوجائیں جو مزید "تمزیق" کو قبول نہ کریں تو اس آیت سے اشارۃً جزء لایتجزی کا وجود ثابت ہوتا ہے۔

مذاہبِ ثلاثہ کے بطلان پر پہلی دلیل

والمذاهب الثلثة الاول باطلة اما المذهب الاول فلان

الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء لاتتجزى فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء اولا تتلاقى وعلى الثانى فلا يتصور تالف الجسم منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسراى تتداخل حتى يكون مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزءٍ واحد منها فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها جسم أو تتلاقى تلك الاجزاء لابالاسر بل اما ان تتماس تلك الاجزاء أو يتداخل بعض جزء واحد ولا يتداخل بعضه فيكون للجزء الواحد جزان مداخل وغير مداخل أو طر فان باحدهما يماس جزء وبالاخر يماس جزء آخر ا و يكون فارغا لايماس فيكون الجزء الذى فرض لايتجزى قابلا للقسمة ولو وهما فلا يكون جزء لايتجزى اصلا هف.

مصنفؒ نے پہلے تین مذاہب کو باطل قرار دیا۔

مذہب اول کا بطلان

مذہب اول کے بطلان کو تین مختلف انداز میں بیان کیا اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تین دلائل کے ذریعے باطل قرار دیا:

پہلی دلیل

جسم اگر اجزاء لاتجزی سے مرکب ہو تو دو حال سے خالی نہیں اس کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ ملاقی ہوں گے یا ملاقی نہیں ہوں گے دوسری شق باطل ہے اسلئے کہ اجزاء ملاقی نہ ہوں تو ان سے جسم کا مرکب ہونا متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ انفصال کے ہوتے ہوئے اتصال نہیں پایا جا سکتا، لہٰذا پہلی شق متعین ہو گئی کہ اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ ملاقی ہوں گے۔

اب یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اجزاء بالا سر (تداخل) یعنی تمام اجزاء ایک دوسرے سے ملاقی ہوں گے یا لا بالا سر ملاقی ہوں گے پہلی شق کہ تمام اجزاء بالا سر ملاقی یعنی متداخل[1] ہوں، باطل ہے اس لئے کہ متداخل ہونے کی صورت میں تمام اجزاء کا مکان وحیز جزء واحد کا حیز ہو جائیگا جس کی وجہ سے حجم حاصل نہیں ہوگا، جب حجم حاصل نہیں ہوگا تو ترکیب بھی نہیں ہوگی کیونکہ جسم کی ترکیب حجم سے ہوتی ہے۔

دوسری شق: اجزاء ملاقی ہوں لا بالا سر (یعنی تمام اجزاءِ ایک دوسرے سے ملاقی نہ ہوں) یہ بھی دو حال سے خالی نہیں وہ اجزاء ایک دوسرے کو مماس (چھو رہے) ہوں گے یا ان میں سے کسی جزء واحد کا بعض متداخل ہوگا اور بعض متداخل نہیں ہوگا ان دونوں شقوں میں سے ہر ایک شق میں خرابی ہے، کیونکہ دونوں شقوں میں جزءِ لا یتجزی کا قابلِ تجزی ہونا لازم آتا ہے، تداخل کی تقدیر پر جزءِ واحد کے واسطے دو جزء پائے جائیں گے ایک جزء متداخل اور دوسرا جز غیر متداخل اور تماس کی تقدیر پر جزء واحد کے واسطے دو طرفیں حاصل ہوں گی جن میں سے ایک طرف کے ذریعے ایک جزء کو چھو رہا ہوگا، اور دوسری طرف کے ذریعے دوسرے جزء کو چھو رہا ہوگا، یا دوسری طرف کے ذریعے کسی کو نہ چھوئے گا بلکہ فارغ ہوگا۔

بہر حال دونوں شقوں (تداخل یا تماس) میں اس جزء کا قابل للتقسیم (اگرچہ تقسیمِ وہمی ہو) ہونا لازم آئیگا جس کو لا یتجزی فرض کیا تھا اور یہ خلاف مفروض ہے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ ایسا کوئی جزء نہیں جو قابل للتقسیم نہ ہو لہٰذا جسم اجزاء لا تجزی سے مرکب نہیں ہوگا۔

---

[1] تداخل کا مطلب یہ ہے کہ ایک جزء دوسرے جزء میں اس طرح داخل ہو جائے کہ اشارہ حسیہ اور حجم میں دونوں بالکل متحد ہو جائیں۔

دلیلِ وسط وطرف......دوسری دلیل

وبعبارة اخرى لو فرضنا جزء بين جزئين فاما ان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس اولا فعلى الاول يكون للوسط طرفان باحدهما يماس احد الجزئين وبالآخر يماس الاخر فلا محالة يكون بين جهتيه امتداد قابل للقسمة ولو وهما وكذا يكون للجزئين الطرفين جهتان باحدٰهما يماس كل من ذينك الجزئين الوسط وبالاخرى يكون فارغ' من لقائه فيكونان منقسمين وعلى الثانى فاما ان يكون الوسط متداخلا فى احد الطرفين أو فى كليهما فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها جسم اولا يكوْن بين تلك الاجزاء ترتيب فلا يتصور منها تركيب.

مذہب اول کے بطلان پر دوسری دلیل

یہاں سے دوسری دلیل بیان فرمارہے ہیں جو"وسط وطرف" کے نام سے موسوم ہے۔
اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ جسم اجزاء لاتجزی سے مرکب ہے تو ہمارے لئے تین اجزاء لاتجزی کا فرض کرنا ممکن ہوگا (تین اجزاء اس لئے فرض کئے کہ جسم طول، عرض، عمق میں منقسم ہے) جن میں سے ایک کو ہم دو جزوں کے درمیان فرض کریں گے درمیان والا جزء (وسط) دو حال سے خالی نہیں وہ جزء وسط طرفین کے درمیان تلاقی سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا۔

پہلی شق

اگر جزءِ وسط طرفین کے درمیان تلاقی سے مانع ہو تو اس شق میں تینوں اجزاء کا منقسم ہونا لازم آتا ہے، اس طرح کہ جزءِ وسط کے واسطے دو طرفیں (کنارے) ہوں گی جن

میں سے ایک کے ذریعے وہ ایک جزء کو چھورہا ہوگا اور دوسری طرف کے ذریعے دوسرے جزء کو چھورہا ہوگا تو جزء وسط کے دونوں طرفوں (جہتوں) کے درمیان امتداد پایا جائیگا جو کہ قابل للتقسیم ہے اگر چہ وہ تقسیم وہمی کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو اسی طرح جزئین طرفین کے واسطے دو جہتیں ہوں گی، جن میں سے ایک کے ذریعے ان دونوں جزوں میں سے ہر جزء جزءِ وسط کو چھورہا ہوگا اور دوسری جہت کے ساتھ چھونے سے فارغ ہوگا لہذا یہ دونوں جزء بھی منقسم ہو جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے تو انہیں اجزائے لاتجزی فرض کیا ہے۔

دوسری شق

اگر دوسری شق ہو کہ وسط طرفین کی تلاقی سے مانع نہ ہو تو وہ اجزاء ثلثہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان اجزاء کے درمیان ترتیب ہوگی یا ترتیب نہیں ہوگی، اگر ترتیب نہ ہو یہ باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں ترکیب متصور نہیں ہوسکتی حالانکہ ہم ترکیبِ جسم کے متعلق گفتگو کررہے ہیں اگر ان اجزاء میں ترتیب ہو تو جزءِ وسط دو حال سے خالی نہیں، طرفین میں سے کسی ایک میں متداخل ہوگا یا دونوں میں متداخل ہوگا یہ دونوں صورتیں باطل ہیں اسلئے کہ اس صورت میں اجزاء سے حجم حاصل نہیں ہوگا اور جب حجم حاصل نہیں ہوگا تو ترکیب بھی نہیں ہوگی حالانکہ ہم ترکیبِ جسم سے بحث کررہے ہیں۔

نیز اس صورت میں جزءِ وسط وسط نہیں رہے گا، کیونکہ وسط دو چیزوں کے درمیان فاصل کو کہتے ہیں اور طرفین طرف نہیں رہیں گے، کیونکہ طرف منتہی الشئ کو کہتے ہیں، جب تداخل ہو جائیگا تو نہ کوئی فاصل ہوگا، اور نہ کوئی منتہی رہے گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

دلیلِ ملتقی...... تیسری دلیل

وبعبارة اخرى لو فرضنا جزء على ملتقى جزئين فاما ان يكون على احدهما فقط فلا يكون على ملتقا هما هف او على

کلیھما کلا او بعضا فیلزم انقسام الجزء ولو وھما ھف.

مذہب اول کے بطلان پر تیسری دلیل

یہاں سے مذہب اول کے بطلان کی تیسری دلیل بیان فرمارہے ہیں جسے دلیل ملتقی کہا جاتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم اگر اجزاء لاتجزی سے مرکب ہے تو ہم دو جزوں کے ملتقی (ملنے کی جگہ) پر ایک جزء کو فرض کرتے ہیں تو وہ جزء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ان جزوں میں سے کسی ایک پر ہوگا یا دونوں پر ہوگا، پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں وہ ملتقی پر ہی نہ ہوگا جو کہ خلاف مفروض ہے اگر دونوں جزوں کے اوپر ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں دونوں جزوں کے ملتقی پر کلا ہوگا یا بعضا، یعنی دونوں کے مجموعے کے ساتھ متصل ہوگا یا دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ تھوڑا تھوڑا متصل ہوگا، یہ دونوں شقیں بھی باطل ہیں اس لئے کہ جزءِ ماعلی الملتقی کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اگر چہ تقسیم وہمی کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو اور یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ ہم نے ان اجزاء کو لاتجزی فرض کیا تھا۔

فقد تحقق ان قسمة الجسم لاتنتھی الی جزء لایمکن انقسامه بوجه من وجوه القسمة وانه یستحیل ان ینقسم الجسم الی مالاینقسم اصلا.

نتیجۂ بطلان مذہب اول

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح اور متحقق ہوگئی کہ جسم کی تقسیم کسی ایسے جزء پر جاکر منتہی نہیں ہوتی جس کا تقسیم کے کسی بھی طریقے کے ذریعے منقسم ہونا ممکن نہ ہو بلکہ جسم کے جتنے بھی اجزاء ہیں وہ لاالی نہایہ تقسیم کو قبول کرتے ہیں۔

فتبین بھذا بطلان المذھب الثانی ایضا .

مذہب ثانی کا بطلان

مصنف نے فرمایا کہ پہلے مذہب کے بطلان پر جو دلیل دی گئی اس کے ذریعے

مذہب ثانی کا بطلان بھی ظاہر ہو گیا اسلئے کہ پہلے مذہب کے مطابق جسم اجزاء لاتجزی بالفعل سے مرکب ہے اور مذہب ثانی کے مطابق جسم اجزاء لاتجزی بالقوہ سے مرکب ہے لہٰذا جب جسم کا اجزاء لاتجزی بالفعل سے مرکب ہونا باطل ہو گیا تو بالقوہ سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا، کیونکہ دونوں میں ترکیبِ جسم جزءِ لایتجزیٰ سے ہے، جس کا بطلان ادلہ ثلاثہ سے کیا جا چکا، کما قال فی الهامش لأن صاحب هٰذا المذهب قائل بتناهی الأجزاء التحليلية للجسم وهو يؤل إلىٰ تركيب الجسم من الأجزاء التی لاتتجزیٰ وقد تبين بطلانهٗ آنفاً . ۱۲

بطلانِ مذہبِ ثالث

وأما المذهب الثالث فبطلانه ايضا تبين بهذا الدليل اذ لو كان الجسم مشتملا على اجزاء موجودة غير متناهية بالفعل فالجزء الواحد من تلک الاجزاء اما ان لايمكن انقسامه اصلا فيكون جزء لايتجزى وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما ان يكون الاجزاء التی يمكن انقسام ذلک الجزء اليها موجودة بالفعل فلايكون ذلک الجزء المفروض جزء واحدا وقد كان الكلام فيه هف اولا يكون اجزاؤه التی يمكن انقسام ذلک الجزء الواحد اليها موجودة بالفعل بل بالقوة فلا يكون جميع اجزاء الجسم موجودة بالفعل لان تلک الاجزاء الموجودة بالقوة تكون اجزاء للجسم ايضا لانها اجزاء لجزئه وجزء الجزء جزء فيبطل القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب.

مذہبِ ثالث کا بطلان

مذہب ثالث کا بطلان بھی اسی دلیل کے ذریعے سے واضح ہو گیا اس لئے کہ اگر جسم

اجزاء غیر متناہیہ بالفعل پر مشتمل ہوتو ان اجزاء میں سے ایک جزء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تقسیم کے طرقِ اربعہ میں سے کسی بھی طریقے سے تقسیم کو قبول نہیں کریگا یا کسی طریقے سے تقسیم کو قبول کریگا۔

پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں اس کا جزء لایتجزی بننا لازم آئیگا جس کا بطلان پہلے بیان کیا جاچکا، دوسری شق متعین ہوگئی کہ تقسیم کو قبول کرے، پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اجزاء جن کی طرف اس جزء کا منقسم ہونا ممکن ہے بالفعل موجود ہوں گے یا بالقوہ موجود ہوں گے اگر یہ اجزاء بالفعل موجود ہوں تو جزءِ مفروض جزءِ واحد نہ رہیگا اس لئے کہ اس کے لئے مزید اجزاء حاصل ہیں جبکہ کلام جزء واحد کے بارے میں ہے۔

یا وہ اجزاء جن کی طرف اس جزء کا تقسیم ہونا ممکن ہے وہ بالقوہ موجود ہوں گے، تو اس صورت میں جسم کے تمام اجزاء بالفعل موجود نہیں ہوں گے بلکہ بعض بالفعل اور بعض بالقوہ ہوں گے اس لئے کہ یہ اجزاء جن کی طرف جزء منقسم ہو رہا ہے جزءِ مفروض کے اجزاء ہیں اور جزءِ مفروض جسم کا جزء ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جزء الجزء جزءٌ، اسلئے یہ اجزاء بھی جزءِ مفروض کے واسطے سے جسم کے جزء بن گئے، اور یہ اجزاء بالقوہ موجود ہیں لہٰذا جسم کے بعض اجزاء بالفعل موجود ہیں اور بعض بالقوۃ، حالانکہ اس مذہب ثالث کے مطابق جسم کے تمام اجزاء بالفعل موجود ہیں لہٰذا یہ مذہب بھی باطل ہوگیا کہ جسم کے تمام اجزاء غیر متناہی بالفعل ہیں۔

حقیتِ مذہب رابع

فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد فی نفسه کما هو عند الحس لیس فيه جزء مقداری بالفعل اصلا وانه قابل للانقسام الی اجزاء قابلة للانقسام لاالی نهاية وان اجزائه اجزاء بالقوة تحليلية لايقف تحليله اليها علی حد لايمکن بعده کيف ولو وقف تحليله وانتهی قسمتهٗ الی جزء لايمکن انقسامه کان ذلک الجزء

جزء لایتجزی وقد تبین استحالته.

احقاقِ مذہب رابع

جب پہلے تین مذاہب باطل ہو گئے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ مذہب رابع حق اور درست ہے جس کے نتیجے میں تین امور متحقق ہو گئے:

(۱)......جسمِ مفرد فی نفسہ متصل واحد ہے جیسا کہ حساً متصل واحد ہے اور اس میں بالفعل کوئی جزءِ مقداری نہیں۔

(۲)......جسم ایسے اجزاء کی طرف تقسیم کو قبول کرتا ہے جو (اجزاء) لاالی نہایہ تقسیم کو قبول کرتے ہیں۔

(۳)......جسم کے واسطے بالقوہ اجزاء تحلیلیہ حاصل ہیں جسم کی ان اجزاء کی طرف تحلیل کسی حد پر جا کے منتہی نہیں ہوتی، اسلئے کہ اگر اس کی تحلیل کسی جزء پر منتہی ہو جائے جس کے بعد مزید تقسیم ممکن نہ ہو تو اس جزء کا جزءلایتجزی ہونا لازم آئیگا جس کا بطلان بیان کیا جا چکا ہے۔

وضاحت

ولسنا نعنی ان کل جسم یمکن تحلیله وقسمته لا الی نهایة قسمة خارجیة فان ذلک غیر لازم اصلا بل من الاجسام مایستحیل قسمته فی الخارج عندهم کالفلک بل انما نعنی ان کل جسم یمکن قسمتهٔ ولو وهما ولو فرضاً لاالی نهایة.

اس عبارت سے یہ بات واضح کردی کہ ہم یہ جو کہہ رہے ہیں کہ جسم کی اجزاء کی طرف تحلیل وتقسیم لاالی نہایہ ممکن ہے اس سے یہ مراد نہیں کہ یہ تحلیل وتقسیم قسمت خارجیہ کے ساتھ ہے (یعنی خارج میں جسم کی اجزائے غیر متناہیہ کی طرف تقسیم مراد نہیں) اس لئے کہ خارج میں جسم کی تقسیم لازم ہی نہیں، کیونکہ حکماء کے ہاں بعض اجسام (جیسے فلک) کی تقسیم خارجی محال ہے، بلکہ تقسیمِ وہمی یا فرض کے ساتھ جسم کی تقسیم مراد ہے۔

لاإلى نهاية...... اعتراض

ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل مادخل بالقسمة بالفعل فى الوجود متناه لكن لايقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن بعده ايضا وهذا كمراتب العدد فانها غير متناهية لكن بمعنى انها لاينتهى الى حدٍ لايمكن بعده لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل.

اجزاء کے غیر متناہی ہونے کا مطلب

یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان فرمارہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جسمِ مفرد متصل ہے اور وہ بالقوہ اجزاء غیر متناہیہ کی طرف منقسم ہوتا ہے لہٰذا جب وہ اجزاء اسے بالفعل حاصل ہوں گے تو جسم کا اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہونا لازم آئیگا جو کہ آپ کے نزدیک باطل ہے جیسا کہ آپ نے مذہب ثالث کو اسی وجہ سے باطل قرار دیا۔

جواب...... مصنفؒ نے فرمایا کہ اجزاء غیر متناہیہ کے دو معنی ہیں:

(۱) غیر متناہیہ بالفعل، (۲) لایقف علی حد، (یعنی اس کے اجزاء کسی حد پر جا کر ٹھہرتے نہیں) یہاں دوسرے معنی مراد ہیں اور دوسرے معنی کے لحاظ سے غیر متناہی ہونا محال نہیں، لہٰذا اس کیواسطے جو اجزاء بالفعل حاصل ہوتے جائیں گے وہ متناہی ہوتے جائیں گے لیکن جسم کی تقسیم ان اجزاء پر منتہی نہ ہوگی، بلکہ ان کے بعد بھی جاری رہے گی، لہٰذا کوئی محال لازم نہ آیا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اعداد، یہ غیر متناہی ہیں، حالانکہ اعداد تو معدودات کے تابع ہیں اور معدودات متناہی ہیں، لہٰذا اعداد بھی متناہی ہونے چاہئیں، یہاں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ اعداد کے عدم تناہی کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی خاص حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوجاتے، یہ مطلب نہیں کہ وہ بالفعل غیر متناہی ہیں، غیر متناہی ہونے کا مقصد صرف اتنا ہے کہ اس میں

غیر متناہی انقسام کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے، ایسا نہیں ہے کہ کسی حد پر پہنچ کر انقسام کی صلاحیت ختم ہوجائے، اس کی مثال متکلمین کے قاعدے کے مطابق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے مقدورات غیر متناہی ہیں، ظاہر ہے کہ مقدورات یہی اشیاء مخلوقہ ہیں اور اشیاءِ مخلوقہ کا غیر متناہی ہونا محال ہے۔

اقسامِ تقسیم

وتفصيل ذلک ان القسمة على انحاء فان القسمة اما ان تودى الى الافتراق فى الخارج اولاوعلى الاول فاما ان يكون الافتراق بآلة نافذة اولا والاول هوالقطع والثانى هو الكسر وعلى الثانى فاما ان يمتاز بعض الاجزاء عن بعض فى الوجود الذهنى ويتعين الاجزاء بحسب الذهن اولا والثانى هى القسمة الفرضية كالحكم بان للجسم نصفا ولنصفه نصفا والاول هى القسمة الوهمية وهى على ضربين الاول مايكون منشأ الامتياز بين الاجزاء موجودا فى الخارج بان يكون الجسم فى الخارج محلا لعرضين مختلفين اما قارين موجودين فى الخارج كالبلقة أو غير قارين اى اضافيين كمما ستين أو محاذاتين أو موازاتين والثانى مالايكون كذلک فمن الاجسام ما يقبل القطع ونفوذ الآلة ومنها ماينكسر ويقبل الكسرومنها ما لايقبل القطع والكسر لصلابته وصغره ويقبل القسمة الوهمية اذ يناله الحس ويحكم الوهم بانقسامه الى هذا الجزء وذاک الجزء ومنها مايبلغ من الصغر حدا يكل دونه الحس ولا يكاد الوهم يميز بين اجزائه فيحكم العقل بان له نصفا ولنصفه نصفا وهكذا لا الى نهاية فهذا مانرومه من لاتناهى الجسم فى القسمة .

تقسیم کی اقسامِ اربعہ

یہاں سے ماتن تقسیم کی اقسام بیان فرمارہے ہیں اور وہ چار اقسام ہیں:
(۱)...... تقسیم قطعی، (۲)...... تقسیم کسری، (۳)...... تقسیم وہمی، (۴)...... تقسیم فرضی۔

وجہِ حصر

ان چاروں تقسیمات کی وجہ حصر یہ ہے کہ کسی بھی شے کی تقسیم خارج میں اجزاء کے افتراق وانتشار کی طرف مفضی ہوگی یا مفضی نہیں ہوگی، اگر خارج میں افتراق وانتشار کی طرف مفضی ہوتو دو حال سے خالی نہیں یا تو آلہ نافذہ کے ذریعے ہوگی یا آلہ غیر نافذہ کے ذریعے، اگر یہ تقسیم آلہ نافذہ (دھاری دار) کے ذریعے ہوتو تقسیم قطعی، اور اگر آلہ غیر نافذہ کے ذریعے ہوتو تقسیم کسری، اگر تقسیم خارج میں اجزاء کے افتراق وانتشار کی طرف مفضی نہ ہوتو دو حال سے خالی نہیں، یا تو بعض اجزاء بعض اجزاء سے وجودِ ذہنی میں ممتاز ومتعین ہوں گے، یا ممتاز نہیں ہوں گے، پہلی صورت میں تقسیم وہمی ہے اور دوسری صورت میں تقسیم فرضی، تقسیم قطعی کی مثال چھری کے ذریعے گوشت کے ٹکڑے کرنا، تقسیم کسری لکڑی کو ٹھوکر مار کر توڑنا، تقسیم وہمی کی مثال: بلقہ، جو سیاہی وسفیدی کا محل ہو، تقسیم فرضی کی مثال: جسم کے واسطے نصف ہے پھر اس کے نصف کا نصف ہے، جیسے تلفظ فإنه لا یستقر بل یتلاشی.

تقسیمِ وہمی کی اقسام

قسمتِ وہمیہ کی دو قسمیں ہیں اس لئے کہ اجزاء کے درمیان امتیاز کا منشاء خارج میں موجود ہوگا یا منشاء امتیاز خارج میں موجود نہیں ہوگا اس طرح کل دو قسمیں حاصل ہوجاتی ہیں، اجزاء کے درمیان منشاءِ امتیاز (سببِ امتیاز) خارج میں موجود ہو اس کی صورت یہ ہے کہ جسم خارج میں دو مختلف عرضوں کے واسطے محل بنے، اس کی پھر دو قسمیں ہیں:

ا...... وہ دونوں عرض قار (وہ چیز جس کے اجزاء خارج میں مجتمعۃ الوجود ہوں) جیسے

بلقہ (بالضم) چت کبرا (سیاہ وسفید) (ومنہ: بلقاء مؤنثِ اَبلق سیاہی وسفیدی کا محل۔

۲......دونوں عرض غیر قار ہوں جس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) دونوں اضافی ہوں بایں معنیٰ دونوں کے درمیان علاقہ تضایف پایا جائے تضایف کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کے بغیر نہ ہو، جیسے مماستین (دو چیزیں جو ایک دوسرے کو چھو رہی ہوں)۔

(۲) محاذتین (دونوں ایک دوسرے کی محاذات میں ہوں)

(۳) موازتین (ایک دوسرے کے مقابل اور مواجہہ میں ہوں) ان تینوں میں جسم مختلف اعراض کا محل ہے، لیکن تماس، محاذاۃ، اور موازاۃ کا خارج میں وجود نہیں، صرف منشاء امتیاز موجود ہے۔

خلاصۂ تقسیم

اس تمام تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ اجسام ایسے ہیں جو قطع اور نفوذِ آلہ کو قبول کرتے ہیں بعض کسر کو قبول کرتے ہیں بعض ایسے ہیں جو اپنے ٹھوس، مضبوط اور چھوٹا ہونے کی وجہ سے نہ قطع کو قبول کرتے ہیں اور نہ کسر کو، لیکن قسمت وہمیہ کو قبول کرتے ہیں اسلئے کہ حس اس کو محسوس کرتی ہے تو وہم اس کی اجزاء میں تقسیم کر دیتا ہے (أی يقسم إلىٰ هذا الجزء وذاك الجزء)، لیکن بعض اجسام صغر کی ایسی حد کو پہنچے ہوتے ہیں کہ حس انکا ادراک کرنے سے عاجز ہوتی ہے تو وہم بھی اس کے اجزاء کے درمیان امتیاز پر قادر نہیں ہوتا، تو عقل کے ذریعے اس کی تقسیم ہوتی ہے اور عقل کہتی ہے کہ اس کے واسطے نصف ہے اور اس کے نصف کا نصف ہے اور یوں سلسلہ لا الی نہایہ چلتا چلا جائیگا اور جسم کے غیر متناہی فی التقسیم ہونے سے ہماری بھی یہی مراد ہے (أی لا يقف القسمة على حدٍ لا يمكن القسمة بعدهٗ) یہ مطلب نہیں کہ جسم کے اجزاء بالفعل غیر متناہی ہوں۔

مسئلۂ بطلانِ جزءلایتجزیٰ کی مختلف تعبیرات

تنبیه :اعلم ان مسئلة بطلان الجزء الذی لایتجزی یمکن ان یعبر عنها بعنوانات کان یقال الجسم غیر مرکب من الاجزاء التی لاتتجزی وان یقال الجسم متصل فی نفسه وان یقال الجسم یقبل الانقسام لا الی نهایة او انه لایتناهی فی الانقسام فان عنونت هذه المسئلة بالعنوانین الاولین لم یکن من مسائل العلم الطبعی لانها علی هذا التقدیر بحث عن تحقیق حقیقة الجسم والعلم لایبحث عن تحقیق حقیقة موضوعه بل عن عوارضه الذاتیة بل یکون من مسائل الحکمة الآلهیة الکافلة لتحقیق الحقائق واما اذا عنونت بالعنوان الثالث کانت من مسائل العلم الطبعی لان قبول الانقسام لاالی نهایة من عوارض الجسم الطبعی من حیث اشتماله علی قوة التغییر والبحث عما یعرضه من هذه الحیثیة بحث طبعی فهذا هو الحق المتبع وللقوم فی هذا المقام اقوال قد فرغنا عن ابطالها فی حواشینا علی تلخیص الشفاء ورسالتنا المعقودة فی تحقیق حقیقة الاجسام.

بطلانِ جزءلایتجزیٰ حکمتِ طبعیہ کا مسئلہ ہے یا حکمتِ الٰہیہ کا؟

جسم کی اجزاءلایتجزی سے ترکیب کو باطل قرار دیا اس بطلانِ جزءِلایتجزی کے مسئلے کو مختلف عنوانات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے،لیکن عنوانات کے بدلنے سے اس کا علم بدل جاتا ہے۔

کبھی حکمت طبعیہ کے مسائل میں داخل ہوجاتا ہے اور کبھی حکمتِ الٰہیہ کے مسائل میں داخل ہوجاتا ہے۔

چنانچہ اس مسئلہ کو تین مختلف عنوانات سے تعبیر کر سکتے ہیں:

(۱)......جسم اجزاء لاتجزی سے مرکب نہیں۔

(۲)......یا یوں کہا جائے کہ جسم فی نفسہ متصل ہے۔

(۳)...... یا جسم لاالی نہایہ تقسیم کو قبول کرتا ہے یا اسی کی دوسری تعبیر ہے کہ جسم انقسام میں متناہی نہیں۔

اگر بطلانِ جزءِ لاتجزی کے مسئلے کو پہلے دو عنوانوں کے ساتھ معنون کریں تو یہ مسئلہ علم طبعی کے مسائل میں سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں عنوانوں کی تقدیر پر جسم کی حقیقت کے متعلق بحث کی جارہی ہے اور علم میں موضوع کی حقیقت کے متعلق بحث نہیں کی جاتی بلکہ علم میں موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس لئے اس صورت میں یہ مسئلہ حکمتِ الٰہیہ کے مسائل میں سے ہوگا جو کہ حقائق کی تحقیق کے واسطے کفالت کرنے والا ہے۔

اور اگر اس مسئلہ کو تیسرے عنوان کے ساتھ معنون کریں تو یہ علم طبعی کے مسائل میں سے ہوگا اس لئے کہ تقسیم کو لاالی نہایہ قبول کرنا جسم طبعی کے عوارض میں سے ہے، اس حیثیت سے کہ جسمِ طبعی قوتِ تغیر پر مشتمل ہو اور جسمِ طبعی کے قوتِ تغیر کی حیثیت سے بحث کرنا علمِ طبعی کی بحث ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ ہم نے مذکورہ عبارت کی وضاحت میں جو بات کہی وہی حق ہے ورنہ اس مقام کی تحقیق میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں جن کے ابطال سے (تلخیص الشفاء کے حاشیہ اور اپنے اس رسالہ میں (جو اجسام کی حقیقت کی تحقیق کے واسطے لکھا گیا) فارغ ہو چکے ہیں۔

وضاحت

تذییل ولما ثبت ان الجسم الطبعی متصل لیس مرکبا من اجزاء لاتتجزی ثبت ان الجسم التعلیمی وهو الکمیة الساریة فیه ایضا کذلک وان السطح الذی هو نهایة امتداد ها فی جهة والخط الذی هو نهایة امتداد السطح فی جهة ایضا

كذالک وان الحركة المنطبقة على المسافة والزمان المنطبق على الحركة ايضا كذلک وسنعود الى تفصيل ذلک انشاء الله تعالىٰ .

ذیلی بات

جسم تعلیمی، سطح، خط، حرکت، زمان بھی اجزائے لاتجزیٰ سے مرکب نہیں۔

ماقبل کی تفصیل سے ثابت ہوگیا کہ جسمِ طبعی متصل فی نفسہ ہے، اجزائے لاتجزیٰ سے مرکب نہیں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حقیقت سے مندرجہ ذیل پانچ کے متعلق بھی یہی بات ثابت ہوگئی کہ وہ بھی اجزائے لاتجزیٰ سے مرکب نہیں۔

(۱)......جسمِ تعلیمی (جو کہ جسمِ طبعی میں سرایت کرنے والی کمیت ومقدار ہے)

(۲)......سطح (جو کہ ایک جہت میں کمیت کا نہایت امتداد ہے، اس لئے کہ سطح طرف الجسم کو کہتے ہیں)

(۳)......خط (جو کہ سطح کا ایک جہت میں نہایت امتداد ہے، کیونکہ خط طرف السطح ہے)۔

(۴)......حرکت جو کہ مسافت پر منطبق ہے۔[۱]

(۵)......زمانہ جو کہ حرکت [۲] پر منطبق ہے، یہ دونوں بھی اجزائے لاتجزیٰ سے مرکب نہیں۔

---

[۱]: لیکن یہاں یہ امر واضح رہے کہ حرکت سے مراد حرکت کی دو قسموں توسطیہ اور قطعیہ (جن کی تفصیل آگے آئیگی) میں حرکت قطعیہ ہے، **فالمطبقة على المسافة هى الحركة القطعية الممتدة المتصلة المبتداة من مبدأ المسافة المستمرة إلى منتهاها فاى جزء يفرض فيها يكون بازائه جزء من المسافة لانطباقها عليها وانقسامها بانقسامها...... وقد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل فثبت أن الحركة أيضاً كذٰلک ۱۲ .(هامش هدية سعيديه)**

[۲]: چونکہ زمانہ حرکت پر منطبق ہے اور حرکت کے متعلق ثابت ہو چکا ہے کہ متصلہ ہے اور اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں، لہٰذا زمانہ بھی اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں ہوگا۔

جسم جوہر متصل فی نفسہ ہے

اور اثباتِ مذہبِ مشائیین

فصل :واذ قد بطل تالف الجسم من الاجزاء التی لاتتجزی ثبت انه متصل فی ذاته وان الاتصال ليس عارضاله خارجاً عن ماهيته لان الاتصال لو كان عارضا له فی مرتبة متاخرة عن حد ذاته فهو فی حد ذاته اما ان يكون من المجردات المقدسة عن الامتداد والاتصال فلا يكون جسما او يكون فی حدذاته مركبا من الاجزاء التی لاتتجزی وقد تحقق بطلانه فهو اذن جوهر متصل فی حد نفسه.

فصل

بیانِ مذہب مشائیین

اور اثبات ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ

اس فصل میں مصنفؒ کا اصل مقصد جسم طبعی کی ماہیت کے متعلق حکماء کے درمیان اختلاف،اور ہیولیٰ وصورت جسمیہ کا اثبات ہے۔

تمہید:

مقصد کی طرف جانے سے پہلے تمہیداً فرمایا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم اجزاء لاتتجزی سے مرکب نہیں اور متصل فی ذاتہ ہےاور یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ یہ اتصال جسم طبعی کی ذات سے خارج ہوکر بعد میں اس کو عارض ولاحق نہیں بلکہ ابتداءً ہی اس کی ذات میں

داخل ہے، اگر ہم اس اتصال کو جسم طبعی کے واسطے عارض وخارج قرار دیں اور جسم کی حدذات سے مرتبہ مؤخرہ میں مانیں تو جسم دو حال سے خالی نہیں جسم یا تو مجردات میں سے ہوگا یا فی حد ذاتہ اجزاء لاتجزی سے مرکب ہوگا دونوں شقیں باطل ہیں اس لئے کہ اگر جسم مجردات میں سے ہو تو پھر وہ جسم نہیں بنے گا، اس لئے کہ مجردات جسم نہیں ہوتے اور اگر اجزاء لاتجزی سے مرکب ہو تو یہ بھی باطل ہے اور اس کا بطلان پیچھے بیان کیا جاچکا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جسم جوہر متصل فی حدذاتہ ہے۔

جسم کی ماہیت میں حکماء کا اختلاف

والحکماء[۱] بعد اتفاقهم علی هذا القدر اختلفوا فی ماهیته فقال الاشراقیة انه جوهر بسیط فی الخارج هو بنفسه

---

[۱] تعارف متکلمین، صوفیاء، اشراقیین ومشائیین:

اعلم أن السعادة العظمیٰ منوطة بمعرفة الواجب تعالیٰ بذاته وصفاته وآثاره، والطریق إلیه إما الریاضة والکشف أو النظر والاستدلال فالسالکون الأول مع التزام الشریعة البیضاء هم المتصوفة وبدونه الحکماء الإشراقیة لأن التصفیة علة إشراق أنوار المعرفة علی قلوبهم، والسالکون للثانی مع التزام الشریعة الغرّاء هم المتکلمون وبدونه الحکماء المشائیة لأن طریقهم فی الوصول هو الفکر وهو الحرکة فکأنهم یمشون فی طریقه. ۱۲ (الهدیة السعیدیة ص ۲۰)

خلاصہ یہ کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت اور اس کا سب سے بڑا کمال اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کی ذات، صفات اور اس کی قدرت کے آثار کی معرفت اور مبدأ ومعاد کی پہچان ہے، جس کے دو طریقے ہیں:

(۱) ریاضت ومجاہدہ

(۲) نظر واستدلال

پہلا طریقہ اختیار کرنے والے اگر کسی دینِ سماوی سے وابستہ ہوں تو صوفیاء ورنہ اشراقیین کہلاتے ہیں، دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر دین سماوی کے متبع ہوں تو متکلمین، ورنہ مشائیین کہلاتے ہیں۔ ۱۲

متصل ولیس له فی الخارج جزء ان اصلا وذهب بعضهم الی انه مرکب فی الخارج من جوهر وعرض هو المقدار وذهب المشائیة الی انه مرکب من جوهرین یسمی احدهما بالهیولی والآخر بالصورة الجسمیة ونحن نرید تقریر مذهبهم وبیانه علی حسب مطلبهم فی هذا المختصر واما تحقیق ماهوا لحق فقد احلناه علی کتب اخر.

جسم کی ماہیت میں حکماء کے تین مذاہب

تمام حکماء کا اس قدر بات پر اتفاق ہے کہ جسم جوہر متصل فی ذاتہ ہے لیکن اس جسم طبعی کی ماہیت کے متعلق حکماء کے درمیان اختلاف ہو گیا، اور تین مذاہب وجود میں آ گئے:

(۱) اشراقیہ، (۲) بعض اشراقیہ، (۳) مشائیہ۔

۱)...... اشراقیہ: جیسے افلاطون، شیخ مقتول شہاب الدین السہر وردی، ان کے نزدیک جسم جوہر بسیط متصل بنفسہ ہے اور خارج میں اس کا کوئی جزء نہیں۔

۲)...... بعض اشراقیہ: انہوں نے فرمایا کہ جسم خارج میں جوہر اور عرض سے مرکب ہے اور عرض سے مراد مقدار ہے۔

۳)...... مشائیہ: جیسے ارسطو، شیخین یعنی ابو نصر اور ابو علی، ان کے نزدیک جسم خارج میں ایسے دو جوہروں سے مرکب ہے جن میں ایک حال ہے اور دوسرا محل ہے محل کا نام ھیولیٰ اور حال کا نام صورت جسمیہ ہے یعنی جسم صورت جسمیہ اور ھیولیٰ سے مرکب ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ ہم اسی مشائیہ کے مذہب کو ثابت کرنا چاہتے ہیں رہا یہ کہ حق مذہب کیا ہے؟ ہم نے اس کو دوسری کتابوں کے حوالے کر دیا ہے، یہاں اس کے متعلق گفتگو نہیں کریں گے۔

تعریفِ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ

فنقول ان الجسم المرکب من جزئين يحل احدهما فی الآخر ای يقوم به ناعتاله والجزء الذی هو المحل جو هر قائم بذاته ليس متصلا فی نفسه ولا منفصلا فی حد ذاته ولا واحدا بالواحدة الاتصالية ولا کثيراً بالکثرة الانفصالية والجزء الذی هو الحال جوهر قائم بالجزء الاول متصل فی حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية ويسمی الجزء الاول بالهيولی والجزء الثانی بالصورة الجسمية.

ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کا تعارف

اس عبارت میں مصنفؒ ھیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کی تعریفات بیان کرر ہے ہیں۔

چنانچہ فرمایا کہ جسم ایسے دو جزوں سے مرکب ہے جن میں سے ایک دوسرے میں حلول [1] کئے ہوئے ہے۔یعنی ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ ناعت بن کر قائم ہے وہ جزء جو کہ محل ہے اس کو ھیولیٰ کہتے ہیں اور جو جز حال ہے اسے صورت جسمیہ کہتے ہیں۔

---

[1]: حلول کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ان میں سے ایک تو وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے کہ ''حلول ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ ایسا اختصاص کہ پہلی شے نعت اور دوسری شے منعوت بن جائے اگر چہ اس اختصاص کی ماہیت ہمارے علم میں نہ ہو۔ جیسے: بیاض کا اختصاص جسم کے ساتھ نہ کہ جسم کا اختصاص مکان کے ساتھ'' حلول کی دوسری تعریف یہ ہے کہ ''ایک شے دوسری شے کے ساتھ اس طرح مختص ہو جائے کہ اگر ایک جانب اشارہ کریں تو بعینہ وہی اشارہ دوسری شے کی طرف بھی ہو جائے'' حلول کی تیسری تعریف یہ ہے کہ ''ایک شے کا دوسری شے میں اس طرح داخل ہو جانا کہ اشارہ میں اتحاد ہو جائے خواہ یہ اتحاد اشارہ حقیقۃً ہو یا تقدیراً'' حلول کی چوتھی تعریف یہ ہے کہ ''ایک شے دوسری شے کے ساتھ مخصوص اور اس میں سرایت کیے ہوئے ہو۔

ھیولیٰ کی لغوی تعریف

ہیولیٰ یونانی زبان کا لفظ ہے یا عربی زبان کا، اگر یونانی زبان کا لفظ ہوتو اس کے معنی ہوں گے مادہ اور اصل، ہیولیٰ کو ہیولیٰ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ تمام اجسام کی اصل اور مادّہ ہے اور اگر عربی زبان کا لفظ ہوتو اس کے معنی قطن (روئی) کے ہیں، روئی جس طرح مختلف شکلوں اور صورتوں کو قبول کرتی ہے اسی طرح ہیولیٰ بھی صورت جسمیہ، صورت نوعیہ اور مختلف ہیئات کو قبول کرتا ہے۔

ھیولیٰ کی تعریفِ اصطلاحی

"ھو جو ھر قائم بذاتہ لیس متصلا فی نفسہ ولا منفصلاً فی حد ذاتہٖ ولا واحداً بالوحدۃ الاتصالیۃ ولا کثیرا بالکثرۃ الانفصالیۃ".

"یعنی ھیولیٰ اس جوہر کو کہتے ہیں جو قائم بذاتہ ہو اپنی ذات کے لحاظ سے نہ متصل ہو اور نہ منفصل، [1] اور نہ وحدت اتصالیہ کو قبول کرتا ہو اور نہ کثرت انفصالیہ کو یعنی نہ وحدت کو قبول کرتا ہے اور نہ کثرت کو، (البتہ اس میں اتصال وانفصال کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، چنانچہ صورتِ جسمیہ کے تابع ہوکر وہ متصل یا منفصل ہوجاتا ہے، **کما تفصیلہ فی الحاشیۃ.**

فائدہ:

یہاں پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ ھیولیٰ نہ متصل ہے اور نہ منفصل، نہ واحد اور نہ کثیر، یہ

---

[1] ہیولیٰ اپنے اتصال وانفصال میں جوہر وحدانی یعنی صورتِ جسمیہ کے تابع ہے، اگر صورتِ جسمیہ متصلِ واحد ہے تو یہ بھی متصل واحد ہے، اگر وہ منفصل متعدد ہے تو یہ بھی منفصل متعدد ہے، **وکما قال فی حاشیۃ الھدیۃ السعیدیۃ "بل ھو فی ذلک تابع للجوھر الحال المتصل فی حد ذاتہٖ فیکون متصلاً واحداً بوحدتہٖ ومنفصلاً متعدداً بتعددہٖ. ۱۲**

تو ارتفاع نقیضین ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خارج اور نفس الامر کے اعتبار سے تو ان دونوں میں سے کوئی ایک بات ضرور ہوگی لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے ھیولیٰ کسی شئے کے ساتھ متصف نہیں، فإن الماهيات فی مرتبة ذاتها لاتتصف بشيئ من النقائص و كأن هٰذا هو المعنیٰ عن قولهم "بجواز ارتفاع النقيضين بحسب مرتبة الذات ۱۲۔ انظر هٰكذا فی الهامش.

صورتِ جسمیہ کی اصطلاحی تعریف

"هو جوهر قائم بالغير (الهيولیٰ) متصل فی حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية".

''صورت جسمیہ وہ جوہر ہے جو غیر یعنی ہیولیٰ کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور متصل فی حد ذاتہ ہے اور واحد ہے وحدت اتصالیہ کے ساتھ''۔

اِثباتِ ہیولیٰ کی دلیل

وبيان ذلک ان الجسم المفرد كالماء والهواء لاشک انه متصل واحد فی نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان ثم أنهٗ يمكن انقسامه فی الخارج الی اجزاء فاذا طرء عليه الانفصال صار ذلک المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلک الاتصال الواحد ويحدث اتصالان آخران فاما ان يكون ذانک المتصلان الاخر ان حادثين من كتم العدم فيكون التفريق اعداما للجسم بالمرة وايجادا لجسمين من كتم العدم وهذا باطل بالضرورة الفطرية لانا نعلم بداهةً انا اذا فرقنا ماء واحدا كان فی اناء واحد فی انائين حكمنا قطعا بان ذالک الواحد صارمائين وجز منا بانه لم ينعدم ذلک الماء الواحد

بالمرة ولم يحدث ذانک الجسمان من كتم العدم واما ان
يكون ذانک المتصلان الآخران موجودين بالقوة فی ذالک
المتصل الواحد فقوة الانفصال موجودة فيه قبل تحقق
الانفصال فتلک القوة اما ان تكون موجودة فيما هو متصل
بذاته وذلک باطل لان ذلک المتصل الواحد ينعدم بطريان
الانفصال فكيف يكون قابلا للانفصال وحاملا لقوته لان القابل
(مع ما يلزمه)
يجب وجوده مع المقبول والا لم يكن قابلا له فلايكون القابل
(وهو الانفصال ههنا)
للانفصال هو الاتصال الذاتی للجسم الطبعی ولا الجسم
التعليمی الساری فيه لانهما متصلان بالذات يبطلان بطريان
الانفصال اذ هو إما عدم الاتصال عما هو من شانه أو هو حدوث
٦ (مع ما يلزمه) ٢ ٢ ٩
هَوِيَّتين فهو إما عدم الاتصال أو ضده والشئی لايكون قابلا
(على الثانی) (على الأوّل) (فيكون وجوديا)
لضده ولا لعدمه أو تكون تلک القوة موجودة فی أمر آخرفی
الجسم لايكون ذلک الامر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة
الاتصالية والا لم يكن قابلا للانفصال ولا منفصلا بذاته ولا
كثيرا بالكثرة الانفصالية والا لم يكن موجودا فی الجسم حال
الاتصال بل يكون ذلک الامر فی حد نفسه عاريا عن الاتصال
والانفصال والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية قابلا
للاتصال والانفصال فيكون حين حلول المتصل الواحد فيه
متصلا باتصاله وحين حلول متصلين فيه منفصلا بانفصال
ذلک المتصل الواحد الذی صار متصلين بالانفصال ولا
يمكن ان يكون ذلک الامر عين الجسم اذ قد تحقق ان

الجسم متصل بذاته وهذا الامر ليس كذلك ولا أن يكون عارضا للجسم لانه لو كان عارضا للجسم لبطل ببطلانه عند الانفصال ولا ان يكون مباينا له مفارقاً عنه والا لم يكن قابلا لطريان الانفصال عليه فتعين ان يكون جزء للجسم.

۞۞۞

اِثباتِ ہیولیٰ............دلیل وصل وفصل

یہاں سے مصنف اِثباتِ ہیولیٰ کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، جو وصل وفصل کے نام کے ساتھ موسوم ہے، [1] اس کی تعبیر کے لئے تین مختلف تقریرات ہیں جو حاشیہ میں بھی مندرج ہیں، صاحبِ ہدایۃ الحکمۃ نے دوسری اور مصنفؒ نے تیسری تقریر اختیار کی ہے، والکل متقارب المأخذ

---

[1] یہ دلیل ''فصل وصل'' کیساتھ موسوم کی جاتی ہے، جس کے بیان کے مختلف انداز ہیں:

۱ ...... الجسم متصل وكل متصل قابل للانفصال وكل ما يقبل الانفصال يزول عنهُ الاتصال الذاتی وكل مازال عنهُ الاتصال لم يزل بالمرة فإذن الباقی الهيولیٰ.

۲ ...... الجسم متصل وكل متصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال فی الحقيقة إما أن يكون هو المقدار ای الجسم التعليمی أو الصورة المستلزمة والمقدار أو معنى آخر، لاسبيل إلیٰ الأوّل والثانی وإلا لزم اجتماع الاتصال والانفصال فی حالة واحدة فإن القابل يجب وجوده مع المقبول فتعين أن يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولیٰ.

۳ ...... تیسرا طریقہ وہ ہے جو مصنف قدس سرہٗ نے ذکر فرمایا ہے والكل متقارب المأخذ. ۱۲ حاشیہ ص ۲۰

دلیل:

جسمِ مفرد مثلاً پانی، ہوا، آگ وغیرہ یہ سب نفس الأمر میں متصل ہیں، ان کے کوئی اجزاء نہیں جیسا کہ دیکھنے اور مشاہدہ میں متصل ہیں، ان میں کوئی جوڑ وغیرہ نہیں، البتہ خارج میں ان کا اجزاء کی طرف سے منقسم ہونا ممکن ہے، چنانچہ جب جسمِ مفرد پر انفصال طاری ہو جائے تو متصل واحد ختم ہو کر دو متصل وجود میں آجائیں گے۔

اب یہ دو متصل دو حال سے خالی نہیں یا تو کتم عدم (پردۂ عدم) سے وجود میں آئے ہونگے، یا اس متصلِ واحد سے جس میں یہ دونوں بالقوہ موجود تھے...... پہلی شق باطل ہے، اس لئے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ افتراق وانفصال کی وجہ سے جسمِ اوّل بالکل معدوم ہو گیا اور کتمِ عدم سے دو جسم وجود میں آگئے جو کہ بداہتہً باطل ہے، اس لئے کہ ہم یقین کیساتھ جانتے ہیں کہ جب ایک جگ میں دو گلاس کی بقدر پانی کو دو گلاسوں میں ڈالیں تو ہم یہی کہتے ہیں کہ جگ کا پانی دو حصوں میں تقسیم ہو گیا اور اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں ہوتا کہ جگ کا پانی بالکلیہ معدوم ہو کر دو گلاسوں میں پانی پردۂ عدم سے وجود میں آگیا۔

لہٰذا دوسری شق متعین ہو گئی کہ یہ دونوں متصل جسم متصل واحد میں بالقوہ موجود تھے، (مثلاً دو گلاسوں میں پانی پہلے جگ میں موجود تھا) اس کا مطلب یہ ہوا کہ جسمِ متصل میں انفصال کے طاری ہونے سے پہلے قوّتِ انفصال موجود تھی۔

اب یہ قوّتِ انفصال دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ متصلِ واحد بذاتہٖ میں ہوگی یا امرِ آخر میں...... پہلی شق باطل ہے، اس لئے کہ متصل واحد تو انفصال کے طاری ہونے سے معدوم ہو جاتا ہے تو متصل واحد کس طرح قوّتِ انفصال کا حامل ہو سکتا ہے؟

متصل واحد انفصال کے طاری ہونے سے معدوم کیوں ہو جاتا ہے؟

اس کے سمجھنے سے پہلے چند باتیں بطور تمہید ذہن نشین کر لیں:

۱...... عبارت میں الاتصال الذاتی للجسم الطبعی سے مراد صورۃِ جسمیہ اور الجسم التعلیمی سے مراد مقدار ہے۔

۲.....صورتِ جسمیہ اور مقدار دونوں کے لئے اتصال لازم ہے۔[1]

۳..... یہاں متصل واحد میں قابل (للانفصال) صورتِ جسمیہ یا مقدار ہے اور انفصال مقبول ہے۔

۴.....قابل کا مع لازمہ مقبول کیساتھ جمع ہونا ضروری ہے (وإلا لم يكن قابلاً له) بشرطیکہ مقبول سلبی محض (عدمی) نہ ہو (فإن السلب المحض لايقتضی وجود الموصوف والانفصال وجودی أو عدم ملكة).

۵.....انفصال بھی ایسا مقبول ہے جو وجودی ہے یا عدمِ ملکہ ہے، اس لئے کہ اس کی دو تعریفیں کی گئی ہیں:

تعریف اول: حدوث ہویتین (ایک شی سے دو متشخص چیزوں کا وجود میں آنا)

اس تعریف کی بناء پر وہ وجودی ہے اور اتصال بھی وجودی ہے دونوں میں تقابل تضاد ہے۔

تعریفِ ثانی: "عدم الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلاً" اس صورت میں اتصال وانفصال میں تقابل عدم ملکہ ہے۔

مُمَہَّد:

قوّتِ انفصال متصل واحد میں موجود ہو تو قابل متصل واحد میں صورتِ جسمیہ یا مقدار ہوگی اور انفصال مقبول .... حسبِ قاعدہ نمبر۲ صورتِ جسمیہ ومقدار کو اتصال لازم ہے، متصل واحد پر جب انفصال طاری ہوگا تو حسبِ قاعدہ "القابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول" قابل (صورتِ جسمیہ یا مقدار) مع لازمہ (اتصال) مقبول (انفصال) کیساتھ جمع ہو جائے گا، جس سے شی واحد میں بیک وقت اتصال وانفصال کا جمع

---

[1] صورتِ جسمیہ اور مقدار کو اتصال لازم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب ان میں سے کسی ایک پر انفصال طاری ہوگا تو اس کی سابقہ ذات متشخصہ معدوم ہو جائے گی اور دوسرے دو نئے تشخص آموجود ہونگے، اگر اتصال لازم نہ ہوتا تو انفصال طاری ہونے کے بعد اس کی ذات متشخصہ معدوم نہ ہوتی، لیکن اتصال کے ختم ہونے سے ذات کا معدم ہونا بتا رہا ہے کہ اتصال اس کے لوازم میں سے ہے، کیونکہ لازم کے ختم ہونے سے ملزوم کا ختم ہونا ضروری ہے۔۱۲ تسہیل المیبذی ص: ۲۵

ہونا لازم آئے گا اور دونوں انفصال کے طاری ہونے معدوم ہو جائیں گے۔

إذ هو إما عدم الاتصال الخ حسبِ بیان مصنفؒ:...... مصنفؒ نے انفصال کی دونوں تعریفیں بیان کر کے فرمایا "فهو إما عدم الاتصال" پہلی تعریف کے مطابق انفصال عدم اتصال ہے اور دوسری تعریف کے مطابق انفصال اتصال کی ضد ہے اور قاعدہ ہے "الشیٔ لایکون قابلاً لضدّہٖ و لالعدمہٖ" لہٰذا متصل واحد حامل للانفصال نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ قوت انفصال امر آخر میں ہوگی جو نہ بذاتہٖ متصل ہے اور نہ منفصل، نہ واحد وحدت اتصالیہ کیساتھ (وگرنہ وہ قابل للانفصال نہ ہوگا) اور نہ کثیر کثرتِ انفصالیہ کیساتھ (وگرنہ اتصال کے وقت انفصال جسم میں موجود نہیں ہوگا) بلکہ وہ فی حد ذاتہٖ اتصال وانفصال، وحدت وکثرت سب سے عاری اور اتصال وانفصال کے قابل ہوتا ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ متصل واحد کے حلول کے وقت (حال کے اتصال کی وجہ سے) متصل ہو جاتا ہے اور دو متصلوں کے اس میں حلول کرنے کے وقت اس متصل واحد کے انفصال کی وجہ سے منفصل ہو جاتا ہے جو (انفصال کی بناء پر) دو متصلوں میں تبدیل ہو گیا ہے۔

اب یہ امر آخر جس میں قوتِ انفصال موجود ہے چار حال سے خالی نہیں:

(۱) یا تو یہ امر آخر اس جسم متصل کا عین ہوگا۔ (۲) یا اس کو عارض ہوگا۔ (۳) یا اس کے مباین ہوگا۔ (۴) یا اس کا جز ہوگا۔

ان میں سے پہلے تین احتمال باطل ہیں پہلا احتمال کہ امرِ آخر جسم متصل کا عین ہوگا، اس لئے باطل ہے کہ اگر عین ہو تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ یہ امرِ آخر بھی متصل بذاتہ ہے، (کیونکہ جسم کے متعلق محقق ہو چکا کہ وہ بذاتہٖ متصل ہے) حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ امرِ آخر نہ بذاتہٖ متصل ہے اور نہ منفصل، دوسرا احتمال کہ امرِ آخر جسم کو عارض ہو یہ باطل ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے شئے کا عارض شئے کے باطل ہونے سے باطل ہو جاتا ہے اور جسم متصل انفصال کے طاری ہونے سے باطل ہو جاتا ہے لہٰذا اس سے امر آخر کا بھی باطل ہونا لازم آئیگا، اور یہ بدیہی البطلان ہے، تیسرا احتمال کہ امر آخر جسم کے مباین ہو یعنی اس سے جدا ہو جاتا ہو یہ باطل ہے

اس لئے کہ اس صورت میں اس امر آخر میں انفصال کو قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہوگی حالانکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ وہ امر آخر اگرچہ بذاتہ نہ متصل ہے اور نہ منفصل البتہ اتصال اور انفصال کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس صورت میں امرِ آخر کا انفصال قبول نہ کرنا اس لئے لازم آتا ہے کہ وہ امرِ آخر جسم متصل کے انفصال کی وجہ سے انفصال کو قبول کرتا ہے اب اگر وہ امرِ آخر جسم سے جدا ہوگا تو اس کے اندر انفصال قبول کرنے کی صلاحیت باقی نہ رہے گی۔

لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ امر آخر جسم کا جزء ہے یعنی چوتھا احتمال متعین ہوگیا۔

فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته والا لم يكن الجسم متصلا بذاته وقد تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين احدهما ليس بذاته متصلا ولا منفصلا و الآخر متصل بذاته فذانک الجزء ان اما ان يكونا متفارقين لاعلاقة لواحد منهما بالاخر فكيف تتالف منهما حقيقة واحدة اعنى بها حقيقة الجسم وكيف يكون ذالک الجزء قابلا للاتصال والانفصال او يكون بينهما علاقة فتلک العلاقة اما علاقة الاتحاد بحسب الوجود وهذا أيضا باطل لان ذينک الجزئين لوكانا متحدين لم يمكن بقاء احدهما بدون الآخر مع انه قد ثبت ان ذلک الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته واما علاقة الحلول فيكون احد ذينک الجزئين حالا والآخر محلا فا ما ان يكون الحال ذلک الجزء الذى ليس بذاته متصلا ولا منفصلا والمحل هو الجز ء المتصل بذاته وهٰذا أيضاً باطل لأنهٗ لو كان كذٰلک لانعدم ذٰلک الجزء بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد ثبت ان ذلک الجزء باق عند

انعدام المتصل بذاته بطريان الانفصال عليه ا ويكون الحال هو الجزء للمتصل بذاته والمحل هو ذلک الجزء الذی ليس بذاته متصلا ولا منفصلا فيكون ذلک الجزء تارةً محلا للمتصل الواحد وذلک عند الاتصال وتارة محلا لمتصلين وذلک عند طريان الانفصال ويكون ذلک الجزء قائماً بذاته فی الحالين فيكون جوهرا قائماً بذاته ويكون الجزء الآخر حالا فيه قائما به فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين يحل احدهما فی الآخر وان الجزء الذی هو المحل جوهر قائم بذاته وسنحقق انشاء الله تعالیٰ انه محتاج الی الجزء الآخر الحال فيكون الجزء الآخر الحال ايضا جوهرا لما تحقق عندهم ان الحال فی المحل المحتاج اليه جوهر وذلک هو المدعی والجزء الذی هو المحل يسمی بالهيولی والمادة والجزء الذی هو الحال يسمی بالصورة الجسمية فهما جزء ان خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين ولا نواع الجسم المطلق اجزاء اُخر تسمی بالصور النوعية سيجئی تحقيقها واثباتها انشاء الله تعالیٰ.

اثباتِ صورتِ جسمیہ

جب اس امرِ آخر کا جز ہونا ثابت ہوگیا، تو اسی جسم کے واسطے یقیناً ایک دوسرا جز ہوگا (تا کہ جسم کی ترکیب ہو سکے) جو متصل فی ذاتہ اور قابل للوحدۃ الاتصالیہ ہوگا، اس جز ثانی کا متصل بذاتہ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر وہ متصل بذاتہ نہ ہو تو جسم بھی متصل بذاتہ نہ ہوگا (کیونکہ جسم کے اتصال وانفصال کا دارومدار اس کے اجزاء پر ہے) حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جسم متصل بذاتہ ہے۔

یہاں تک کی تفصیل سے یہ بات محقق ہوگئی کہ جسم ایسے دو جزوں سے مرکب ہے جن میں سے ایک تو بذاتہٖ متصل ہے نہ منفصل اور دوسرا بذاتہٖ متصل ہے۔

جسم کے دو جزوں (ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ) کے درمیان تعلق

اب یہ دونوں جز دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ دونوں آپس میں متفارق ہوں گے یعنی ان کے درمیان کسی قسم کا کوئی علاقہ نہیں ہوگا، یا ان کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ہوگا پہلی شق باطل ہے اسلئے کہ جب ان کے درمیان تفارق ہوگا تو حقیقت واحدہ یعنی جسم کی حقیقت مرکب اور وجود میں نہیں آسکتی، اور امر آخر کس طرح اتصال و انفصال کے قابل ہوگا، لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ ان کے درمیان علاقہ ہوگا یہ علاقہ دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ علاقہٗ اتحاد ہوگا یا علاقۂ حلول ہوگا، علاقۂ اتحاد باطل ہے اس لئے کہ اگر یہ دونوں جز آپس میں متحد ہوں تو اتحاد کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر پایا جانا ممکن نہ ہو اور ایک کی بقاء دوسرے کے بغیر ناممکن ہو، حالانکہ یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ جزء متصل بذاتہ کے باطل ہونے کے باوجود جزء آخر (نہ متصل بذاتہ اور نہ منفصل) باقی رہتا ہے لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ ان کے درمیان علاقۂ حلول ہوگا تو یقیناً ان دونوں جزوں میں سے ایک حال ہوگا اور دوسرا محل ہوگا اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا وہ جزء جو نہ متصل بذاتہ ہے اور نہ منفصل ہے حال ہوگا اور جزءِ متصل بذاتہ محل ہوگا یا اس کا عکس ہوگا کہ جزءِ متصل بذاتہ حال ہو اور جزءِ غیر متصل بذاتہ و غیر منفصل محل ہو، ان میں سے پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ اگر ہم اس کے قائل ہوجائیں کہ جز متصل محل ہے اور جز غیر متصل حال ہے تو جزء متصل بذاتہ کے معدوم ہونے سے جز غیر متصل کا معدوم ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ محل کے معدوم ہونے سے حال بھی معدوم ہوجاتا ہے حالانکہ یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ جزء متصل پر (کطریان الانفصالی) عدم آجائے تو جزء غیر متصل قائم رہتا ہے لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ جزء غیر متصل محل اور جزء متصل حال ہے یہ جزء غیر متصل کبھی تو اتصال کے وقت متصلِ واحد کے واسطے محل بنے گا اور کبھی دو متصلوں کے واسطے محل بنے گا انفصال کے طاری ہونے کے وقت، گویا کہ یہ محل

اتصال وانفصال کی دونوں صورتوں میں قائم رہتا ہے لہٰذا یہ جوہر قائم بذاتہ ہوگا، جبکہ دوسرا جزء جو حلول کرنے والا ہے اس پہلے جزء کے ساتھ قائم ہوگا، جو جزء محل اور قائم بذاتہ ہے۔

اس تفصیل سے مشائیین کا مؤقف ثابت ہوگیا کہ جسم دو جزوں سے مرکب ہے جن میں سے ایک دوسرے میں حلول کیے ہوئے ہے اور جزء محل جوہر قائم بذاتہ ہے اور آگے تیسری فصل میں یہ تحقیق ہوئے گی کہ جزء آخر (حال) کا محتاج ہے جس سے جزء حال کا جوہر ہونا ثابت ہوجاتا ہے، کیونکہ فلاسفہ کے ہاں یہ امر محقق ہے کہ محل محتاج الیہ میں حلول کرنے والا جوہر ہوتا ہے وھو المدعیٰ .... (أن الجسم مركب من جوهرين يحل أحدهما في الآخر) جزء محل ہیولیٰ اور مادّہ کے ساتھ اور جزء حال صورۃِ جسمیہ کے نام کیساتھ موسوم ہے، چنانچہ یہ دونوں جسم مطلق کے دو جزءِ خارجی ہیں جو مستقل وجودوں کیساتھ موجود ہیں......... جسم مطلق کی انواع کے اور بھی اجزاء ہیں جو صورنوعیہ کہلاتے ہیں، یہی اثبا تھا اِن شاءاللہ تعالیٰ۔

تمام اجسام (عنصری ہوں یا فلکی) ہیولیٰ وصورتِ جسمیہ سے مرکب ہیں

تذنيب: واذ قد تحقق ان الجوهر المتصل بذاته اعني الصورة الجسمية حالة في الهيولي في الاجسام التي يطرء عليها الانفصال في الخارج وان تلك الاجسام مركبة من الهيولي والصورة وجب ان يكون جميع الاجسام سواء كانت ممكنة الانفصال في الخارج اولا كالا فلاک عندهم مركبة من الهيولي والصورة الجسمية.

پچھلی فصل کی تفصیل سے جب یہ امر محقق ہوگئے:

۱...... جوہر متصل بذاتہ (صورۃِ جسمیہ) اجسام قابل للانفصال کے اندر ہیولیٰ میں حلول کیے ہوئے ہے۔

۲...... یہ اجسام ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہیں تو یہ بھی لازمی طور پر ثابت

ہوگیا کہ سارے ہی اجسام خواہ ممکنۃ الانفصال فی الخارج ہوں (جیسے اجسام عنصریہ) یا نہ ہوں کالأفلاک عندالحکماء ہیولیٰ وصورۃِ جسمیہ سے مرکب ہیں۔

تمام اجسام ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب کیوں ہی؟

لان الصورة الجسمية طبيعة نوعية والطبيعة النوعية اذا حلت فى محل كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتية لها الى المحل فيكون تلك الطبيعة بسنخ حقيقتها وجوهر ماهيتها محتاجة الى المحل فلا يمكن وجودها بدون المحل بل يكون حالة فيه حيثما كانت فتكون الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى حالة فيها حيثما كانت فيكون جميع الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وهو المطلوب.

صورتِ جسمیہ تمام اجسام میں کیوں پائی جاتی ہے؟

اس کی دلیل یہ ہے کہ صورت جسمیہ طبعیہ نوعیہ ہے اور طبیعہ نوعیہ کا کسی محل میں حلول اس کی اپنی ضرورت ذاتیہ کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ حلول افتقارِ ذاتی کو مستلزم ہے لہذا صورت جسمیہ اپنی اصلِ حقیقت اور جوہر ماہیت کے ساتھ محل یعنی ہیولیٰ کی محتاج ہوگی اور اس کے بغیر اس صورت کا پایا جانا ممکن نہیں ہوگا (بل حالۃ فیھا حیثما کانت)

لہذا جب ہیولیٰ تمام اجسام میں ہے تو صورت جسمیہ بھی ہیولیٰ میں حال ہو کر تمام میں پائی جائیگی تو معلوم ہوا کہ تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہیں اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

صورتِ جسمیہ، طبعیہ نوعیہ ہے، ماہیتِ جنسیہ نہیں

وانما قلنا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لان

جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التى تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف فى الخارج الى الجسمية الموجودة فى الخارج بوجود غير وجوده بخلاف الماهية الجنسية فانها طبيعة مبهمة تتحصل وتتقوم بالفصول وتتحد معها وجودا ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع.

صورتِ جسمیہ کے طبیعت نوعیہ ہونے کی وجہ

صورت جسمیہ طبیعت نوعیہ ہےاس لئے کہ جب ایک جسمیت دوسری جسمیت کے مخالف ہوتی ہے تو یہ اختلاف امور خارجیہ کے لاحق ہونے کی وجہ سے ہوتا ہےاور ہر وہ چیز جسمیں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہو، (لا بفصول ذاتیہ منوعہ) وہ طبیعت نوعیہ ہوا کرتی ہےلہٰذا صورت جسمیہ بھی طبیعت نوعیہ ہوگی جیسے یہ پانی گرم ہےاور یہ پانی ٹھنڈا ہے، یہ خرق و التیام کو قبول کرتا ہے یا نہیں، یہاں جو اختلاف پیدا ہوا اس کا سبب امور خارجیہ ہیں اس کے برخلاف ماہیت جنسیہ، کہ اس میں ابہام ہوتا ہےاور فصول کے ذریعہ وجود میں آتی ہے اور یہ (ماہیت) فصول کیساتھ وجوداً متحد ہیں، ماہیتِ جنسیہ کے لئےفصل نوع کے وجود کے علاوہ کوئی اور علیحدہ سے وجود نہیں اور فصل اس کے ابہام کو دور کرتی ہےاور اسکے لئے نوع حاصل کرتی ہے گویا کہ نوع اور فصل کا وجود ہی ماہیت جنسیہ کا وجود ہے صورت جسمیہ میں فصول کا کوئی دخل نہیں لہٰذا وہ ماہیت جنسیہ نہیں بلکہ طبیعت نوعیہ ہے۔

فصل فی ان الصورۃ الجسمیة محتاجة فی تشخصها الی الھیولی

بیان ذلک ان الصورۃ الجسمیة لاتکون متشخصة الا بان تکون متناھیة متشکلة ولا یمکن کونھا متناھیة متشکلة الا من جھة الھیولی فلاتکون الصورۃ الجسمیة متشخصه الا من جھة الھیولی وھو المدعی اما المقدمة الاولیٰ فلانھا لایمکن ان یکون غیر متناھیة المقدار لان الاجسام والابعاد کلھا متناھیة ووجود الجسم اللامتناھی والبعد اللامتناھی محال البرھان التطبیق والبرھان السلمی.

صورت جسمیہ اور ہیولیٰ کے درمیان جانبین سے تلازم ہے یعنی صورت جسمیہ ہیولیٰ کولازم ہے اور ہیولیٰ صورت جسمیہ کولازم ہے اس فصل میں صورت جسمیہ کی طرف سے تلازم بیان فرمارہے ہیں اور اگلی فصل میں ہیولیٰ کی طرف سے تلازم کو بیان کریں گے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ صورت جسمیہ اپنے تشکل اور وجود میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔

اسی مفہوم کو صاحبِ ہدایۃ الحکمۃ نے **"إن الصورة الجسمية لاتتجرد عن الهيولى"** کے الفاظ میں بیان فرمایا۔

اس دعوے کو مصنفؒ نے شکل اوّل کے ذریعے ثابت کیا۔

صغریٰ: **الصورۃ الجسمیة لاتکون متشخصة الا بان تکون متناھیة متشکلة.**

کبریٰ: **ولا یمکن کونھا متناھیة متشکلة الا من جھة الھیولیٰ.**

نتیجہ: **فلا تکون الصورۃ الجسمیة متشخصة الا من جھة الھیولیٰ.**

صغریٰ: صورت جسمیہ کا تشخص موقوف ہے تناہی اور تشکل پر۔
کبریٰ: صورتِ جسمیہ کی تناہی اور تشکل دونوں موقوف ہیں ہیولیٰ پر۔
نتیجہ: صورت جسمیہ کا تشخص موقوف ہے ہیولیٰ پر۔

اثبات صغریٰ

ان دونوں مقدموں میں سے جو صغریٰ ہے کہ صورتِ جسمیہ کا متشخص ہونا موقوف ہے تناہی اور تشکل پر، اس کو ثابت کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ صورتِ جسمیہ کا غیر متناہی ہونا ممکن نہیں اسلئے کہ تمام اجسام وابعاد متناہی ہیں اور جسمِ غیر متناہی اور بُعدِ غیر متناہی کا وجود محال ہے، اس کے محال ہونے کو دو برہانوں اور دلیلوں سے ثابت کیا گیا ہے جس میں سے ایک کا نام "برہان تطبیق" ہے اور دوسری دلیل کا نام "برھان سلمی" ہے۔

برهان التطبيق

اما برهان التطبيق فتقريره انه لو امكن وجود بعد غير متناهية امكن ان يفرزمنه قدرمتناه وامكن ان يطبق بين ماهو قبل الافراز وبين مابقی بعده تطبيقا اجماليا بتطبيق المبدء علی المبدء فيكون هناک جملتان متطابقتان من جانب المبدء إحدٰهما كل والاخریٰ جزء فاما ان لايتناهيا ولا ينقطعا اصلا فيلزم تساوی الجزء والكل وهو ضروری الاستحالة أو ينقطع الجملة التی هی جزء فتتناهی لامحالة والجملة التی هی كل لاتزيد علی تلک الجملة الا بقدر متناه والزائد علی المتناهی بقدر متناه متناه فيكون الجملة الغير المتناهية متناهية هف.

بیان برہان تطبیق

ہمارا دعویٰ ہے کہ تمام اجسام وابعاد متناہی ہیں، اور بعد غیر متناہی کا پایا جانا ممکن نہیں، اسلئے کہ اگر بعد غیر متناہی پایا جائے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ اس سے ایک بعد متناہی نکالا جائے، بُعدِ متناہی جزء ہوگا، اور بعد غیر متناہی کل ہوگا، ان میں سے ہر ایک کو جملہ کہتے ہیں، اب بعد متناہی (جس کا اخراج بعد غیر متناہی سے کیا) اور بعد غیر متناہی کے مبدأ کے درمیان تطبیق دی جائے تو یہ دو جملے ہوں گے اب یہ دونوں جملے دو حال سے خالی نہیں یہ دونوں یا تو کسی حد پر جا کے متناہی اور ختم نہیں ہونگے یا وہ جملہ جو کہ جزء (بعد متناہی) ہے کسی حد پر جا کے متناہی ہو جائیگا ان دونوں میں سے ہر شق باطل ہے پہلی شق کہ یہ دونوں جملے کسی حد پر جا کے متناہی نہ ہوں اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں کل اور جز کا متساوی ہونا لازم آتا ہے جس کا محال ہونا بدیہی ہے، دوسری شق کہ جملہ "جزء" کسی حد پر جا کے متناہی ہو جائے اس لئے باطل ہے کہ جب یہ جملہ جو جزء ہے متناہی ہوگا تو وہ جملہ جو کہ کل ہے اس پہلے جملہ (جزء بعد متناہی) پر بقدر متناہی زائد ہوگا، اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شئے متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ خود متناہی ہوا کرتی ہے لہٰذا جملہ کل کا متناہی ہونا لازم آتا ہے یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ جملہ کل غیر متناہی فرض کیا گیا تھا۔

برھانِ تطبیق کی وجہِ تسمیہ

اس کو "برھان تطبیق" اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی بنیاد دو بعدوں کے درمیان تطبیق پر ہے۔

البرهان السُلّمي

واما البرهان السلمي[١] فتقريره انه لو وجد بعد غير متناه في جهتي الطول والعرض امكن ان يخرج فيه من مبدء واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث لاالى نهاية فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما غير متناهٍ مع كونه محصورا بين حاصرين هف فتبين ان وجود بعد غير متناه في الجهتين محال.

بیان برہان سلمی

حاصل اس کا یہ ہے کہ بعد غیر متناہی کا کوئی وجود نہیں، اس لئے کہ اگر وہ جہت طول اور جہت عرض میں غیر متناہی ہو تو یہ بات ممکن ہوگی کہ مبداء واحد سے دو خط مستقیم برابر طریقے پر (أی علی نسق واحد) لاالی نہایہ نکلیں گویا کہ وہ شکل مثلث کے دو زاویے ہوں، اب اگر یہ دونوں خط مستقیم لاالی نہایہ بالفعل بڑھتے چلے جائیں تو ان کے درمیان فاصلے کا بھی غیر متناہی ہونا لازم آئیگا حالانکہ وہ محصور بین الحاصرین ہے اس کا محصور بین الحاصرین ہونا اس کے غیر متناہی ہونے کے منافی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ بعد غیر متناہی (فی الجہتین) کا پایا جانا محال ہے۔

إثبات الكبرىٰ

وامّا المقدمة الثانية فلانه لما استحال لاتناهي الصورة الجسمية لم يكن وجودها الا متناهية فلم يمكن وجودها الا متشكلة ولا يمكن تناهيها وتشكلها الا من قبل الهيولى لان

---

[١]: البرهان السلمي إنما سمّي به لنوع مشابهة الشكل الذى يحتاج فيه إلى ترسيمه بالسلّم والسّلم بالضمّ والتشديد المرقاة فارسيه نرد بان (سيڑھی) ١٢ الهدية السعيدية

التناهی والتشكل المخصوصين فی الصور ة الجسمية المتشخصة اما ان يحصلا له من جهة نفس ماهية الصورة الجسمية فيلزم ان ينحصر ماهية الصورة الجسمية فی تلک الصورة المشخصة المتناهية بذلک التناهی المخصوص المتشكلة بذلک الشكل الخاص لان ذلک التناهی والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية فلن يوجد ماهيتهما بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصرا فی ذلک الجسم المتشخص بذلک التناهی والشكل الخاصين وهذا صريح البطلان أو يحصلا له من جهة لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية فيلزم تلک الاستحالة أو يحصلا له من جهة عارض من عوارضها يمكن زوالها عنها فيمكن زوال التناهی والشكل الخاصين ولا يمكن زوالهما الابانفصال وتفرق اتصال فلا بدله من قابل وقابله هو المادة فيكون التناهی والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلک هو المدعی.

اِثباتِ کبریٰ

یہاں سے مصنفؒ دوسرے مقدمہ یعنی کبریٰ کو دلیل کے ذریعے ثابت کرر ہے ہیں

دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ صورت جسمیہ کا تناہی اور تشکل دونوں موقوف ہیں ہیولیٰ پر، اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ پہلے مقدمہ کے ذریعہ جب صورت جسمیہ کا غیر متناہی ہونا محال ہوگیا تو اب صورت جسمیہ متناہی ہوگی اور متناہی ہونے کے ساتھ متشکل بھی ہوگی، اس لئے کہ متناہی کو ایک حد (کمافی الکرۃ) یا کئی حدود (کمافی المثلث) احاطہ کیے ہوتی ہیں اور یہی شکل ہے (یعنی وہ ہیئت جو مقدار (متناہی) کو ایک خط یا کئی خطوط کے احاطہ کرنے سے حاصل ہو) اس لئے وہ متشکل ہوگی، لیکن اس کا متناہی اور متشکل ہونا ہیولیٰ پر موقوف ہے دلیل اس کی یہ

ہے کہ مخصوص تناہی اور تشکل جو صورت جسمیہ (مشخصہ) میں پائے جارہے ہیں تین حال سے خالی نہیں (۱) یا تو یہ دونوں صورت جسمیہ کو حاصل ہوں گے صورت جسمیہ کی نفسِ ماہیت کی وجہ سے (۲) یا اس کے لازم کی وجہ سے (۳) یا اس کے عارض کی وجہ سے، ان میں سے پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ اگر صورت جسمیہ کو تناہی اور تشکل حاصل ہوں صورت جسمیہ کی نفسِ ماہیت کی وجہ سے تو صورت جسمیہ کا تناہیِ مخصوص اور شکلِ مخصوص میں منحصر ہونا لازم آئیگا کیونکہ صورت جسمیہ تمام اجسام میں پائی جاتی ہے لہٰذا تمام اجسام کا شکل خاص اور تناہی مخصوص کے ساتھ متشکل اور مخصوص ہونا لازم آئیگا اور یہ صریح البطلان ہے دوسری شق کہ تناہی اور تشکل لازمِ ماہیت کی وجہ سے حاصل ہوں، یہ بھی باطل ہے اس کے بطلان کی بھی وہی وجہ ہے جو کہ شق اول کی تھی، کیونکہ جہاں ملزوم پایا جائے وہاں لازم پایا جاتا ہے اس لئے اگر صورت جسمیہ کو تشکل اور تناہی لازمِ ماہیت کی وجہ سے حاصل ہوں تو اس صورت میں بھی تمام اجسام کا شکلِ خاص اور تناہیِ خاص میں منحصر ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے[۱]

لہٰذا تیسری شق متعین ہوگئی کہ صورت جسمیہ کو تناہی اور تشکل اس کے عارض کی وجہ سے حاصل ہوں، پھر چونکہ عارض کا معروض سے جدا ہونا ممکن ہے لہٰذا عارض کے جدا ہونے سے تناہی اور تشکل کا بھی صورت جسمیہ سے زائل ہونا ممکن ہوگا، حالانکہ تناہی اور تشکل کا زوال انفصال اور تفرقِ اتصال کے ذریعے ہوتا ہے لہٰذا کسی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو انفصال کو قبول کرے اور وہ مادہ یعنی ہیولیٰ ہے لہٰذا صورت جسمیہ کو تناہی اور تشکل کا عارض ہونا ہیولیٰ کے ذریعے سے ہوگا اور یہی ہمارا مطلوب اور مدعیٰ ہے۔

۞۞۞

---

[۱] فیلزم انحصار ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة والواحدة لأن لازم الجسمية أيضاً مشترك بين الأجسام كلها فإن اشتراك الملزوم يلزمه اشتراك اللازم. ١٢ هديه

مذکورہ دعویٰ ''صورتِ جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے'' کے اِثبات کی مختصر تعبیر

والاخصر فی بیانه ان یقال ان تعددافراد الجسم والصورة الجسمیة وافتراق بعضها عن بعض بالتشخصات والاشکال وهیئات التناهی لایمکن بدون المادة اذ لو لا مادة قابلة للتعدد والافتراق وکان التشخص والمقدار والشکل من قبل الماهیة الجسمیة لزم انحصارها فی شخص واحد ذی تشخص خاص ومقدار خاص وشکل خاص واللازم صریح البطلان فقد ثبت ان المادة هی العلة القابلة لتعدد افراد الصورة الجسمیة وتشخصاتها واشکالها ومقادیرها وهیئات تناهیها فقد تحقق احتیاج الصورة الی الهیولی فی التشخص والتناهی والتشکل .

دعویٰ:

''صورتِ جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے'' کی مختصر تعبیر

یہاں دعویٰ کے اثبات کواختصار کے ساتھ بیان کررہے ہیں جسے ماقبل تفصیل کے ساتھ بیان کیااوروہ دعویٰ یہ تھا کہ صورت جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے چنانچہ فرمایا کہ جسم اورصورت جسمیہ کے افراد کا تعدداوران افراد میں سے بعض کا بعض تسے شخصات اشکال ہیئات تناہی کے ذریعےافتراق مادہ (ہیولیٰ) کے بغیرممکن نہیں۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر مادہ قابلِ تعدد وافتراق نہ ہو اور تشخص وتشکل ماہیت جسمیہ کی جانب سے ہو تو صورت جسمیہ کا تشخصِ واحد اور شکلِ خاص کے ساتھ متشخص اور متشکل ہوگی اور صورت جسمیہ تمام اجسام میں پائی جاتی ہے لہٰذا تمام اجسام کا شکل خاص اور تشخص خاص کے ساتھ متشکل اور متشخص ہونا لازم آئیگا اور لازم صریح البطلان ہے، فالملزوم مثلہ (یعنی صورت جسمیہ کا تشخص وتشکل ماہیت جسمیہ کی جانب سے ہو) یہ بھی باطل ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعددِ افراد اور افتراقِ افراد تشخصات واشکال اور ہیئات ان سب کو مادہ ہی قبول کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ اپنے تشخص اور تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔

تنبيه :اذ قد عرفت ان التناهي يكون عارضا للجسم من حيث هو ذومادة فلعلك دريت ان مسئلة تناهي الاجسام وبطلان لاتناهيها في الاعظام من مسائل هذا العلم الطبعي وانما ذكرنا ها في المقدمة وكان من حقها ان تذكر في المقاصد في الفن الاول الباحث عن العوارض العامة للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هي من مسائل الحكمة الالٰهية ومبادى هذا العلم عليها وبعد ذكرها ههنا لايبقى حاجة الى استيناف ذكرها في الفن الاول.

تنبیہ:

گذشتہ تفصیل سے جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ تناہی جسم کو ذومادہ ہونیکی حیثیت سے عارض ہے تو یقیناً یہ بھی جان چکے ہونگے کہ اجسام کی تناہی اور بطلان لاتناہی کا مسئلہ اس ''علم طبعی'' کے اہم اور بڑے مسائل میں سے ہے۔

اب اس کے علم طبعی کے اہم مسائل میں سے ہونے کا مقتضی تو یہ تھا کہ اسے فن اول (جس میں جسم کے عوارضِ عامہ سے بحث ہے) میں مقاصد کے تحت ذکر کیا جاتا، لیکن چونکہ مسئلہ (ہیولیٰ وصورتِ جسمیہ الخ) جو کہ حکمتِ الٰہیہ کے مسائل اور اس علم طبعی کے مبادی میں

سے ہے، یہ مسئلہ تناہی اجسام پر موقوف تھا اس لئے، یہاں مقدمہ میں بیان کر دیا گیا، اب دوبارہ فنِ اول میں از سرِ نو ذکر کرنیکی حاجت نہ رہی۔

میر باقر داماد کی لغزش پر تنبیہ

ومن عدها من مسائل الحكمة الالٰهية ونسب ذلك الى الشيخ الرئيس لم يقصر فى التلبيس والتدليس والشيخ قد ذكرها فى الطبيعيات الشفاء فهو براء من ذلك الافتراء

بعض حضرات یعنی میر باقر داماد نے فرمایا کہ اجسام کے تناہی اور عدم تناہی کا مسئلہ حکمتِ الٰہیہ کے مسائل میں سے ہے اور اس بات کو میر صاحب نے شیخ بو علی سینا کی طرف منسوب کیا ہے کہ انہوں نے اس کو مسائلِ حکمتِ الٰہیہ سے قرار دیا ہے، مصنف نے فرمایا کہ اس شخص (میر صاحب) نے تلبیس و تدلیس کی انتہا کر دی اور اس میں کوئی کسر نہیں چھوڑی حالانکہ شیخ نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب شفاء کی طبیعات میں بیان کیا ہے لہٰذا شیخ اس شخص کی جھوٹی بات سے بری اور کوسوں دور ہیں۔

فصل فی ان الهيولی لايمكن ان يوجد بدون الصورة الجسمية

بيان ذلک انها لووجدت بدون الصورة الجسمية فاماان تكون ذات وضع ای متحيزة قابلة للاشارة الحسية اولا فعلی الاول اما ان تكون بحيث يمكن ان يتجزی وينقسم اولا يكون كذلک وعلی الثانی يكون جوهرا فرداً لايتجزی فلا يكون محلا للاتصال فلا يكون هيولی هف وعلی الاول اما ان يمكن تجزيها وانقسامها فی جهة أو جهتين فقط فيكون خطا جوهريا اوسطحا جوهريا فلايكون محلا للصورة الجسمية المتصلة الممتدة فی الجهات الثلث فلايكون هيولی هف او يمكن تجزيها وانقسامها فی الجهات فيكون مقدار أو محلا للمقدار فلايكون مجردة عن الصورة الجسمية اذ المقدار لايوجد بدون الصورة الجسمية وقد فرضت مجردة عنها هف وعلی الثانی ای علی تقدير ان لايكون متحيزة ذات وضع اما ان يمكن ان تلحقها الصورةالجسمية او يمتنع فان امتنع ان تلحقها الصورة الجسمية فلايكون هيولی اذ الهيولی عبارة عما يكون محلا للصورة الجسمية فالجوهر الذی يمتنع ان تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرا مفارقا عن عالم الاجسام ولا يكون مادة لها وكلا منا فيما هو مادة الاجسام[1]

---

[1] يريد المصنف قدس سره أن يثبت فی هذا الفصل ملزومية الهيولیٰ للصورة ليتم إثبات التلازم بينهما ١٢

ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جا سکتا

اس فصل میں ہیولیٰ کی جانب سے تلازم بیان فرمانا چاہتے ہیں (کہ ہیولیٰ ملزوم اور صورتِ جسمیہ لازم ہے) چنانچہ ماتنؒ نے پہلے اپنا دعویٰ بیان کیا اس کے بعد اس کی دلیل بیان کی۔

دعویٰ:

دعویٰ یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کے بغیر (مجرد ہو کر) کبھی نہیں پایا جا سکتا دلیل یہ ہے کہ ہیولیٰ اگر صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر پایا جائے تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ہیولیٰ ذو وضع [1] یعنی متحیز اور قابلِ اشارہ حسیہ ہوگا یا ذو وضع (متحیز اور قابل اشارہ حسیہ) نہ ہوگا، تالی (دونوں شق) باطل ہے فالمقدم مثلہ (أی وجود الھیولیٰ مجرداً عن الصورۃ الجسمیۃ)۔

بطلانِ شق اول

پہلی شق کہ ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ الجسمیہ ذو وضع ہو اس لئے باطل ہے کہ ہیولیٰ ذو وضع ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تجزی و تقسیم کو قبول کریگا یا تقسیم کو قبول نہیں کریگا، اگر تقسیم کو قبول نہ کرے تو ہیولیٰ کا جزءِ لایتجزیٰ (جوہر فرد) بننا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اس لئے کہ جزء لایتجزیٰ بننے کی صورت میں ہیولیٰ اتصال کا محل نہیں بن سکے گا (حالانکہ ہیولیٰ تو اتصال کا محل بن سکتا ہے) تو ہیولیٰ کا ہیولیٰ نہ ہونا لازم آئیگا جو کہ خلاف مفروض ہے۔

یا وہ ہیولیٰ ذو وضع تجزی و تقسیم کو قبول کرے گا تو یہ تین حال سے خالی نہیں (۱) یا ایک جہت میں تقسیم کو قبول کرے گا (۲) یا دو جہت میں (۳) یا تین جہت میں، پہلی صورت میں خط جوہری اور دوسری صورت میں سطح جوہری لازم آئیگا، یہ دونوں باطل ہیں اس لئے کہ اس

---

[1] وضع: فنِ حکمت میں وضع کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے، (۱) اشارۂ حسیہ (۲) مقولات تسعہ میں سے مقولہ "وضع" (وہ ہیئت جو جسم کو بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے اور امورِ خارجیہ کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو) (۳) جزءِ مقولہ۔ یہاں پہلے معنی مراد ہیں۔۱۲

صورت میں ہیولیٰ صورت جسمیہ کے واسطے محل نہیں بنے گا، (کیونکہ صورت جسمیہ تو جہات ثلاثہ میں ممتد ہے) تو ہیولیٰ کا ہیولیٰ نہ ہونا لازم آئیگا جو کہ خلاف مفروض ہے۔

لہٰذا تیسری شق متعین ہوگئی کہ ہیولیٰ ذووضع جہات ثلاثہ میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اس صورت میں ہیولیٰ یا تو خود مقدار ہوگا یا مقدار کے واسطے محل ہوگا ان دونوں میں سے ہر صورت میں ہیولیٰ صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر نہیں پایا جائیگا (کیونکہ مقدار صورتِ جسمیہ کو لازم ہے فلا یوجد بدون الصورۃ الجسمیۃ) اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے ہیولیٰ کو مجرد عن الصورۃ فرض کیا تھا۔

بطلانِ شق ثانی

اب تک ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ کا ذووضع ہونا باطل قرار دیا ہے دوسری شق ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ ذووضع نہ ہو، تو یہ دو حال سے خالی نہیں صورت جسمیہ کا اس کو لاحق ہونا ممکن ہوگا یا صورت جسمیہ کا اس کو لاحق ہونا ممتنع ہوگا اس میں سے دوسری شق باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ہیولیٰ نہیں بن سکے گا۔ اس لئے کہ ہیولیٰ تو نام ہے اس شئے کا جو صورت جسمیہ کے واسطے محل بن سکے لہٰذا وہ جوہر جس کو صورتِ جسمیہ کا لاحق ہونا ممتنع ہو وہ عالمِ اجسام سے مفارق ہے وران اجسام کے واسطے مادہ نہیں حالانکہ ہمارا کلام تو اس جزء کے بارے میں ہے جو اجسام کیواسطے مادہ بنے۔ فإن الطبعی إنما یبحث عن الھیولیٰ من حیث ھی مادّۃ للأ جسام لا غیر۔۱۲

وضاحت:

ہماری گفتگو اس ہیولیٰ سے متعلق ہے جو اجسام کے لئے مادّہ بنے، لہٰذا ہمارا مدعیٰ یہ ہے کہ مادّۃ للأ جسام کا صورۃِ جسمیہ سے تجرد ممکن نہیں، کما قال المحشی "ومن البین أن الھیولیٰ المخصوصة بالأجسام لابدّ أن تقترن بھا الصورة ضرورةً"

مطلق مادہ کے متعلق گفتگو نہیں، چنانچہ ہم ایسے جوہر مجرد کے وجود کے منکر نہیں جو صورۃِ جسمیہ کیساتھ بالکل بھی مقترن نہیں ہوتا، جس کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ ہیولیٰ مجردہ عن

الصورۃ الجسمیہ کیلئے ممکن نہیں ہے ایسی صورتِ نوعیہ حاصل ہو جو ہیولیٰ کیلئے صورتِ جسمیہ کے قبول کرنے سے مانع ہو، اگر چہ فی ذاتہٖ صورتِ جسمیہ کو قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہو، **كما قيل إنه يجوز أن يكون للهيولىٰ المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبولها الصورة الجسمية وإن كانت في نفسها قابلة لها.**

دفع دخل

ومدعانا ان مادة الاجسام لايمكن ان تتجرد عن الصورة الجسمية ولا نمنع وجود جوهر مجرد لايقارن الصورة الجسمية.

اعتراض مع جواب

یہ عبارت اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ ہیولیٰ بذاتہ اگر چہ صورۃ جسمیہ کو قبول کرتا ہے لیکن یہ بات ممکن ہے کہ ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ الجسمیہ کے واسطے صورت نوعیہ ہو جو ہیولیٰ کو صورت جسمیہ کے قبول کرنے سے مانع ہو لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ ایسے ہیولیٰ کا وجود (جس کو صورتِ جسمیہ کا لحوق ممتنع ہو) محال ہے، نا قابل تسلیم ہے، ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ کو صورت جسمیہ کا لحوق ممتنع ہونا محال ہے یہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ لحوق کا ممتنع ہونا ممکن ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ اجسام کے مادہ کے واسطے یہ ممکن نہیں کہ وہ صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر پایا جائے یعنی ہم مطلق جوہر کے متعلق بحث نہیں کر رہے بلکہ وہ جوہر جو اجسام کے واسطے مادہ بنے اس کے لئے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ صورت جسمیہ سے مجرد ہو کر پایا جائے رہا مطلق جوہر، تو ہم بھی اس بات کے منکر نہیں کہ ایسا جوہر پایا جائے جو صورت جسمیہ کو بالکل قبول نہ کرے۔

اصلا وان امكن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا لحقتها فاما ان يحصل في جميع الاحياز وهو صريح البطلان

اولایحصل فی شئی من الأحیاز وهو ایضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم بدون الحیز مستحیل بداهة اولا یحصل فی بعض الاحیاز دون بعض وهو ایضا باطل لان نسبته الی جمیع الاحیاز علی السواء فیلزم الترجیح بلا مرجح وهو محال ولما بطل التالی بشقوقه بطل المقدم فتبین استحالة وجودها بدون الصورة الجسمیة.

پہلی شق

لہٰذا پہلی شق متعین ہوگئی کہ صورت جسمیہ کا ہیولیٰ مجرد کولاحق ہونا ممکن ہو جب اس کو صورت جسمیہ لاحق ہوگی تو وہ ہیولی تین حال سے خالی نہیں، (۱) یا تو وہ ہیولیٰ تمام احیاز میں حاصل ہوگا (۲) یا کسی بھی حیز میں حاصل نہ ہوگا (۳) یا بعض احیاز میں حاصل ہوگا اور بعض میں حاصل نہ ہوگا، ان میں سے پہلی دوشقیں بداہۃً باطل ہیں پہلی شق تو اسلئے کہ ایک جسم ایک وقت میں دواحیاز میں نہیں پایا جاسکتا چہ جائیکہ تمام احیاز میں پایا جائے دوسری شق اس لئے کہ ہیولیٰ مجرد کو جب صورت جسمیہ لاحق ہوئی تو وہ ذووضع بن گیا اور ہر ذووضع شی کسی نہ کسی حیز میں ضرور متحیز ہوتی ہے۔

رہی تیسری شق کہ یہ ہیولیٰ بعض احیاز میں پایا جائے اور بعض میں نہ پایا جائے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ ہیولیٰ کی نسبت تمام احیاز کی طرف علی السویہ اور برابر ہے۔

جب تالی (ذووضع یا غیر ذووضع) اپنی تمام شقوں کے ساتھ باطل ہوگیا فالمقدم مثلہ یعنی ہیولیٰ کا صورت جسمیہ کے بغیر پایا جانا بھی باطل ہے۔ **فتبین استحالة وجود الهیولیٰ بدون الصورة الجسمیة.**

الاعتراض وجوابهٔ

فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا فالهواء المنقلب اليه اما ان يحصل فی جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل أولا يحصل فی شئی من اجزاء حيز الهواء وهو ايضا باطل او يحصل فی بعضها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح فما هوجوابكم فهو جوابنا قلنا الماء الذی ينقلب هواءً اما ان يكون قبل الانقلاب فی حيز الهواء بالقسر فاذا انقلب هواء سكن فی ذلک الحيز بالطبع فيكون حصوله فی ذلک الحيز قبل الانقلاب مرجحا لحصوله فيه بعد الانقلاب واما ان يكون قبل الانقلاب خارجا عن حيز الهواء فيكون لامحالة فی حيز آخر ويكون ذالک الحيز الآخر قريبا من بعض اجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها فاذا انقلب هواء يحصِل فی ذلک الجزء القريب من ذلک الحيز فيكون القرب لحصوله فی ذلک الجزء من اجزاء حيزالهواء ولا يمكن مثل ذلک فيما نحن فيه لان الهيولی المجردة قبل ان تلحقها الصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع حتی يكون وضعها السابق معدا لوضع لاحق ومرجحا لحيز معين فقد تحقق ان الهيولی محتاجة فی تحصلها بالفعل وكونها متحيزه وكونها ذات وضع الی الصورة الجسمية .

اعتراض وجواب

اس تمام عبارت میں ایک اعتراض اوراس کا جواب دیا گیا ہےاعتراض یہ ہے کہ

آپ نے فرمایا کہ ہیولیٰ ذو وضع نہ ہو اور اس کو صورت جسمیہ کا لاحق ہونا ممکن ہو تو تین حال سے خالی نہیں، آپ نے ان میں سے ہر ایک کو باطل قرار دیا، ان میں سے پہلے دو کا بطلان مسلم ہے رہی تیسری شق کہ ہیولیٰ بعض احیاز میں پایا جائے اور بعض میں نہ پایا جائے آپ نے اس کو ترجیح بلا مرجح کہہ کر باطل قرار دیا یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ پانی جب ہوا سے بدل جائے تو وہ ہوا (جو پانی سے حاصل ہوئی) حیزِ ہوا میں متحیز ہوتی ہے، یہاں بھی تین احتمال ہیں، یہ ہوا حیز ہوا کے تمام اجزاء میں پائی جائے یا حیز ہوا کے اجزاء میں سے کسی بھی جزء میں نہ پائی جائے یہ دونوں شقیں صریح البطلان ہیں تیسری شق متعین ہوگئی کہ بعض احیاز میں ہو اور بعض احیاز میں نہ ہو تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جائز ہے یہاں ترجیح بلا مرجح کے صحیح ہونیکا جو جواب دیں گے تو ہیولیٰ کے بارے میں ترجیح بلا مرجح کے متعلق جو آپ کا جواب ہوگا، ہیولیٰ کے بارے میں ترجیح بلا مرجح سے متعلق وہی ہمارا بھی جواب ہوگا۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ ماءِ منلقب پر ہیولیٰ کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ پانی جو ہوا سے بدل گیا دو حال سے خالی نہیں، یہ پانی انقلاب سے پہلے حیز ہوا میں تھا کسی قاسر کی وجہ سے، یا حیز ہوا سے خارج تھا اگر کسی قاسر کی وجہ سے قبل الانقلاب حیز ہوا میں تھا تو یہ پانی جب ہوا سے بدل گیا تو اب یہ اسی حیز میں بالطبع (لا بالقسر) ساکن ہوگیا تو اس پانی کا انقلاب سے پہلے اس حیز میں حاصل ہونا انقلاب کے بعد اسی حیز میں پائے جانے کا مرجح ہے۔

دوسری شق کہ پانی انقلاب سے پہلے حیز ہوا سے خارج ہو، جب یہ پانی حیز ہوا سے خارج تھا تو یقیناً یہ ماء کسی دوسرے حیز میں متحیز ہوگا مثلاً زمین پر پڑا ہو تو وہ حیزِ آخر حیزِ ہوا کے بعض اجزاء کے قریب ہوگا اور بعض اجزاء سے بعید ہوگا، جب یہ پانی ہوا سے بدلے گا تو یہ حیزِ ہوا کے ان اجزاء میں متحیز ہوگا جو کہ حیزِ آخر کے قریب تھے، تو یہ قریب قریب ہونا اس حیز میں حاصل ہونے کے واسطے مرجح بن جائیگا۔

بخلاف ہیولیٰ کے کہ صورت کے لاحق ہونے سے پہلے ہیولیٰ کے واسطے کوئی حیز ووضع نہیں چہ جائیکہ وضع سابق اس کی وضع لاحق کے واسطے معد یا مرجح بن سکے۔[۱]

فقد تحقق أن الهيولىٰ محتاجة الخ

اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ ہیولیٰ اپنے بالفعل وجود وتحصل اور تحیز وذووضع ہونے میں صورۃِ جسمیہ کا محتاج ہے اور پچھلی فصل سے ثابت ہوا کہ صورۃِ جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے، لہٰذا دونوں میں تلازم لازم ہے، کوئی بھی ایک دوسرے کے بغیر مجرد ہوکر نہیں پایا جاسکتا۔

۞۞۞

---

[۱] حاصل الدفع الفرق بأن الهيولىٰ الماء قبل مقارنة الصورة الهوائية كانت ذات وضع، فالوضع السابق صار مرجحاً للوضع اللاحق بخلاف الهيولىٰ المجرده عن الصورة الجسمية فإنها لم يكن لها وضع سابق ولاحيز سابق لفرض تجردها فيلزم الترجيح بلا مرجح مطلقاً كما فصله المصنف قدس سرهٗ. ۱۲ هديه

فصل فی اثبات الصورة النوعية

اعلم ان لأنواع الجسم صوراً اُخر بها تختلف الاجسام انواعاً وتلک الصور مباد للآثار الخاصة بانواعه ومقومات للانواع بالدخول فيها والجزئية منها و محصلات لماهية الجسم المطلق على نحو تحصيل الفصول ماهيات الاجناس وللمادة ايضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية اياها والدليل على ذلک ان الاجسام تختلف آثارها ومقاديرها واشكالها وكيفياتها كالخفة والثقل والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات المخصوصةفاما ان تكون تلک الآثار الخاصةالصادرة عنها مستندة الى امور خارجة عنها وذلک صريح البطلان لانا نعلم بداهة ان الماء مثلا رطب بطبعهٖ لابامر خارج وان الارض ثقيلة مائلة الى المركز بطبعها لا لامر خارجٍ عنها او تكون مستندة الى امور فی نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الى هيولا ها وذلک باطل اما اولا فلان الهيولى قابلة محضة لايمكن ان تكون فاعلة اصلا كما تقرر فی الفلسفة الاولیٰ واما ثانيا فلان هيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدء للآثار الخاصة واحد واحد منها او تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اذ قد عرفت ان الصورة الجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلک الآثار مستندة اليها لزم اشتراک تلک الآثار بين جميع الاجسام او تكون مستندة الى مباد اخر فی حقائق تلک

الاجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فتحقق ان فی کل نوع من انواع الجسم صورة اخری سوی الصورة الجسمية هی منوعة للجسم ومحصلة للهيولی نوعا فهی ايضا حالة فی الهيولی والهيولی محتاجة اليها فی التحصل النوعی فهی ايضا جوهر لان الحال الذی يحتاج اليه المحل يکون جوهرا واذهی حالة فی الهيولی فهی مفتقرة فی تشخصها الی الهيولی واذ الهيولی لايمکن وجودها بدون ان يتحصل انوعا فهی محتاجة الی الصورة النوعية فی تقومها فکما ان الهيولی والصورة الجسمية متلازمتان کذلک الهيولی والصورة النوعية متلازمتان.

صورتِ نوعیہ کا اثبات

تعریفِ صورۃِ نوعیہ:

صورتِ نوعیہ وہ صورت ہے جس کے ذریعے جسم کی مختلف انواع (آگ، پانی، مٹی) ایک دوسرے سے ممتاز ہوں، آگ پانی وغیرہ جسم ہیں لیکن ہر ایک کی صورتِ نوعیہ دوسرے سے مختلف ہے، کار، بس، ٹرک، گاڑی ہونے میں مشترک ہیں، لیکن ان میں باہمی امتیاز ان کی صورتِ نوعیہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس فصل میں جسم کے واسطے صورت نوعیہ کے اثبات کو بیان فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ مصنفؒ نے تمہید افرمایا کہ جسم کی انواع کے واسطے صورت جسمیہ کے علاوہ دوسری کچھ ایسی صورتیں بھی ہیں جن کے ذریعے اجسام انواع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف اور ممتاز ہوتے ہیں۔

صُورنوعیہ انواع اجسام کے لئے مبادی، مقومات، محصلات ہیں

اور یہ صورتیں ان آثار کے واسطے مبادی (یعنی مبدأ) ہیں جو (آثار) جسم کی انواع کے ساتھ خاص ہیں یہ (صورتیں) جسم کی انواع میں داخل اوران انواع کی جزئیات ہونے کی وجہ سے ان (انواع) کے واسطے مقومات ہیں جس طرح فصل جنس کی ماہیت کرتا ہے (مثلاً ناطق حیوان کے ساتھ مل کر حیوانِ ناطق وحیوانِ غیر ناطق جنس کی دو اقسام حاصل کر لیتا ہے) اسی طرح صور نوعیہ بھی جسم مطلق کی ماہیت کو حاصل کر لیتی ہے، اور یہ صورتیں مادہ (ہیولیٰ) کو بھی حاصل کرنے والی ہیں جس طرح صورت جسمیہ مادہ کو حاصل کرتی ہے۔

دعویٰ فصل

اس تمہید کے ضمن میں یہ دعویٰ پایا گیا کہ ''اجسام کے واسطے صورت جسمیہ کے علاوہ ایسی صورتیں ہیں جو اجسام کی انواع کے واسطے مقومات محصلات اور آثار مختصہ کے واسطے مبادی ہیں۔

مصنف نے ''والدلیل علی ذلک'' سے اپنے اس دعویٰ کو دلیل سے ثابت کیا چنانچہ فرمایا کہ اجسام آثار، مقادیر اور کیفیات اور اشکال کے لحاظ سے ایک دوسرے سے [1] مختلف ہیں (جیسے کوئی ثقیل ہے کوئی خفیف، کوئی حار ہے تو کوئی بارد، کوئی یابس ہے تو کوئی رطب، اسی طرح کوئی حیزِ خاص وجہتِ مخصوص کی طرف مائل ہے) ان آثار وغیرہ کے اختلاف سے اجسام ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتے ہیں اب ان آثار کے واسطے مبدأ (مخصص و مرجح) کیا ہے اس میں چار احتمال ہیں: ان آثار کا مبدأ یا تو امر خارج ہوگا یعنی امر خارج عن الجسم۔ اس کو مصنفؒ نے یوں تعبیر فرمایا کہ ان آثار کا مبدأ وہ امور ہوں گے جو اجسام سے خارج ہوں یا وہ امور ہوں گے جو اجسام کی حقیقت میں داخل ہوں۔

---

[1]: چنانچہ عناصرِ اربعہ میں سے ہر ایک عنصر کے آثار وصفات مختلف ہیں، مثلاً: نار حار ہے، پانی بارد ہے، نار کا اثر احراق ہے اور پانی کا اثر اغراق ہے، اسیطرح عناصرِ اربعہ کے احیاز بھی مختلف ہیں، نار و ہواء کا حیز جانب ''فوق'' اور پانی و مٹی کا حیز جانب ''تحت'' ہے۔۱۲

شقِ اول

ان میں سے پہلی شق صریح البطلان ہے اسلئے کہ ہم یہ بات بداہت کے ساتھ جانتے ہیں کہ مثلاً پانی اپنی طبیعت کی وجہ سے تر ہے نہ کہ امر خارج کی وجہ سے (کیونکہ "وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً" آسمان سے نزول اسی مرطوب طبیعت کیساتھ ہوا ہے) اسی طرح زمین اپنی طبیعت کی وجہ سے ثقیل ہے نہ کہ امر خارج کی وجہ سے لہٰذا معلوم ہوا کہ ان آثار میں امر خارج کا کوئی دخل نہیں۔

شقِ ثانی

دوسری شق کہ آثار خاصہ کا مبدأ وہ امور ہیں جو اجسام کی حقیقت میں داخل ہوں پھر یہ تین حال سے خالی نہیں یا تو ان آثار کا مبدأ (امر داخل) ہیولیٰ ہوگا، یا صورت جسمیہ ہوگی یا دوسرے مبادی ہوں گے انمیں سے پہلی شق (آثار کا مبدأ ہیولیٰ ہو) دووجوں سے باطل ہے

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ ہیولیٰ قابلہ محضہ (منفعل) ہے فاعلہ نہیں یعنی اثر قبول تو کرسکتا ہے، مگر اثر انداز نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ہیولیٰ کی تعریف میں آیا کہ ہیولیٰ قابل للانفصال والاتصال ہے لیکن غیر میں اثر پیدا نہیں کرسکتا لہٰذا یہ ہیولیٰ آثار کے واسطے بھی مؤثر نہیں ہوسکتا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ عناصر کا ہیولیٰ واحد اور تمام اجسام کے درمیان مشترک ہے تو وہ آثار خاصہ میں سے ہر ایک کے واسطے علیحدہ علیحدہ کیسے مبدأ بن سکتا ہے۔

رہی دوسری شق کہ آثار خاصہ کا مبدأ صورت جسمیہ ہو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ صورت جسمیہ طبیعتِ واحدہ ہے جو تمام اجسام کے درمیان مشترک ہے اب اگر آثار خاصہ کا مبدأ صورت جسمیہ ہو تو تمام آثار کا جمیع اجسام کے درمیان مشترک ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ ہر ایک جسم کے لئے علیحدہ علیحدہ آثار حاصل ہیں۔

تیسری شق متعین ہوگئی کہ ان آثارِ خاصہ کا مبدأ دوسرے مبادی ہیں جو کہ ان اجسام کے حقائق میں پائے جاتے ہیں جو مختلف انواع کے ساتھ خاص ہیں اور یہی معنی صورتِ نوعیہ کا

ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

لہٰذا اب یہ بات متحقق ہوگئی کہ جسم کی انواع میں سے ہر نوع میں صورت جسمیہ کے علاوہ ایک دوسری صورت ہے جو کہ جسم اور ہیولیٰ کے واسطے نوع کو حاصل کرنے والی ہے اور یہ صورت بھی ہیولیٰ کے اندر حلول کئے ہوئے ہے اور ہیولیٰ اپنے تحصل نوعی میں اس کا محتاج ہے۔

مندرجہ بالا تقریر سے چند باتیں حاصل ہوئیں:

۱)......صورت نوعیہ ہیولیٰ میں حلول کئے ہوئے ہے اور جوہر ہے۔ جوہر اس لئے ہے کہ ہیولیٰ (جو کہ محل ہے) اپنے تحصل نوعی میں اس کا محتاج ہے اور ہر وہ حال جس کا محل محتاج ہو وہ جوہر ہوا کرتا ہے لہٰذا صورت نوعیہ بھی جوہر ہے۔

۲)......صورت نوعیہ اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے کیونکہ یہ ہیولیٰ میں حلول کئے ہوئے ہے جیسا کہ صورت جسمیہ حلول کرنے کی وجہ سے اپنے تشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔

۳)......چونکہ تحصل نوعی کے بغیر ہیولیٰ کا وجود ممکن نہیں، اس لئے ہیولیٰ اپنے تقوم میں صورتِ نوعیہ کا محتاج ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جس طرح ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے درمیان تلازم ہے اسی طرح ہیولیٰ اور صورتِ نوعیہ میں جانبین سے احتیاج (ہیولیٰ تقوم میں صورۃ نوعیہ تشخص میں) پائے جانے کی وجہ سے ان کے درمیان بھی تلازم ہے۔

ولست اعنی بذلک ان صورة نوعية خاصة تلازم الهيولی فان الهيولی قد تفارقها الی بدل وتخلع صورة وتلبس اخری بل انما اعنی ان الهيولی لاتخلو عن صورة نوعية.

اِزالۂ وہم

مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ جو کہا جارہا ہے کہ ہیولیٰ کو صورت نوعیہ لازم ہے اس سے

خاص صورت نوعیہ مراد نہیں کہ ہیولیٰ جہاں بھی ہو وہی صورت نوعیہ خاصہ اسے لازم ہوگی بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہیولیٰ مطلق صورتِ نوعیہ کے بغیر نہیں پایا جا سکتا یعنی جہاں ہو وہاں صورت نوعیہ بھی ہوگی چاہے یہ صورت نوعیہ کسی بھی شکل میں ہو۔ (أيّة صورةٍ كانت)

فصل فی کیفیة التلازم بین الهیولی والصورة

لما ثبت ان الهیولی والصورة متلازمان وانه لایوجد احدهما بدون الاخری والتلازم بین شیئین لایتحقق الا اذا کان احدهما علة موجبة للآخر او یکون کلاهما معلولی علة ثالثة توقع بینهما ارتباطا افتقاریا لاعلی الوجه الدائر فاما ان یکون الصورة علة موجبة للهیولی او یکون الهیولیٰ علة موجبة للصورة او یکونا معلولی علة موجبة توقع بینهما ارتباطا افتقاریا والاول باطل لان الصورة لاتوجد الا بالشکل او مع الشکل والشکل متاخر عن الهیولی فالصورة الموجودة متاخرة عن الهیولی فلایکون علة موجبة للهیولی لان العلة الموجبة یجب تقدمها علی المعلول والثانی ایضا باطل لان الهیولی علةقابلة فلایمکن ان یکون فاعلة ولا ان یکون موجبة لان القابل بما هو قابل انما منه قوة القبول لافعلیته وایجابه فتعین الثالث فهما معلولا سبب ثالث مقدس عن الجسمیة والجسمانیات یفیض وجودهما ویقیم ذلک السبب الهیولی بماهیة الصورة ویستحفظها بتعقیب افرادها علیها کمن یمسک سقفا بعینه بدعائم متعاقبة یزیل واحدة منها ویقیم اخری بدلها ویفیض وجود الصور الخاصةفی الهیولی فتشخص الصورة وتتناهی وتشکل من جهة الهیولی فالهیولی محتاجة الی الصورة فی تحصلها وبقائها والصورة محتاجة الی الهیولی فی تشخصها وتشکلها .

ہیولیٰ اور صورت میں کیفیتِ تلازم

اس چھٹی فصل میں ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت بیان فرمانا چاہتے ہیں چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ جب ماقبل کی فصلوں سے ثابت ہوگیا کہ ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم ہے، ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاسکتا اور تلازم بین الشیئین کیلئے ضروری ہے کہ ان کے درمیان علاقہ علیت کا ہو اس طرح کہ ان دونوں میں سے ایک علت موجبہ ہو دوسری شئے کے واسطے (جیسے طلوعِ شمس علت ہے وجودِ نہار کیلئے) یا دونوں کے دونوں معلول ہوں ایسی علت ثالثہ کے جو ان دونوں کے درمیان ربطِ افتقاری کو پیدا کرے[1] (جیسے وجودِ نہار و اضائۃ اللیل نوع معلول ہیں طلوعِ شمس کے) تو چونکہ ہیولیٰ اور صورت کے درمیان بھی تلازم ہے لہٰذا یہاں بھی یہ بات ضروری ہوگی کہ ان میں سے ایک دوسرے کے واسطے علتِ موجبہ ہو یا دونوں معلول ہوں علتِ ثالثہ کے اس لحاظ سے یہاں کل تین احتمال ہیں:

(۱) صورت علت موجبہ ہو ہیولیٰ کے واسطے۔ (۲) ہیولیٰ علت ہو صورت کے واسطے (۳) ہیولیٰ اور صورت دونوں معلول ہوں کسی ایسی علت ثالثہ موجبہ کے جو ان کے درمیان ربطِ افتقاری کو پیدا کرے۔

احتمالِ اول

ان میں سے پہلا احتمال باطل ہے اس لئے کہ صورت شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی یا تو شکل کی وجہ سے پائی جاتی ہے، یا شکل کے ساتھ پائی جاتی ہے، جب صورت شکل پر موقوف ہو اور شکل اس کیلئے علت ہو تو صورت شکل کی وجہ سے پائی جاتی ہے اور جب صورت شکل پر موقوف نہ ہو (یعنی شکل اس کی علت نہ ہو) بلکہ شکل صورت کو لازم ہو، تو صورت شکل کے

---

[1] یعنی دونوں میں ایک دوسرے کی جانب احتیاج کا تعلق پیدا کرے، لاعلی الوجہ الدائر ایسا تعلق نہیں کہ دونوں ایک دوسرے پر دائر ہوں۔۱۲

ساتھ پائی جاتی ہے۔

بہر حال دونوں شقوں میں شکل صورت سے مؤخر نہیں بلکہ پہلی صورت میں مقدم ہے اور دوسری صورت میں مقترن بالصورۃ ہے (والی کل ذھب ذاھب) اور خود اس شکل کا وجود موقوف ہے ہیولیٰ پر یعنی ہیولیٰ سے مؤخر ہے لہٰذا صورت بھی ہیولیٰ کے بعد پائی جائیگی اور جب صورت مؤخر ہوگئی تو وہ ہیولیٰ کیواسطے علت نہیں بن سکتی اس لئے کہ علت موجبہ کا اپنے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے۔

احتمالِ ثانی

دوسری شق کہ ہیولیٰ علت موجبہ ہو صورت کیواسطے، یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ہیولیٰ علتِ قابلہ ہے علت فاعلہ نہیں یعنی اثر کو قبول کرتی ہے کسی اور میں اثر انداز نہیں ہوتی لہٰذا ہیولیٰ علت موجبہ نہیں ہوسکتا۔ (ہیولیٰ کی حقیقت قوّۃِ استعداد ہے (علت قابلہ ہونے کی حیثیت سے اس میں صرف قوّۃِ قبولیت ہے، قوّۃِ فعلیت و ایجاب نہیں) **وما هذا شانه لایكون فيه جهة الفعلية فلايكون لها دخل فی الإيجاب)**

احتمالِ ثالث

جب پہلی دوشقیں باطل ہوگئیں تو تیسری شق خود بخود متعین ہوگئی کہ یہ دونوں معلول ہوں کسی ایسے سبب ثالث کے جو جسمیت اور جسمانیت سے مقدس ومنزہ ہے **(وهو العقل العاشر عندهم)** جو ہیولیٰ اور صورت کے وجود کو قائم کرتا ہے اور وہی سبب ثالث ہیولیٰ کو صورتِ جسمیہ کی ماہیت کے ساتھ قائم کرتا ہے اور صورت کے افراد کو یکے بعد دیگرے لاکر ہیولیٰ کی حفاظت کرتا ہے (یہاں ہیولیٰ کی جانب سے احتیاج پائی گئی) اس شخص کی طرح جو چھت کو یکے بعد دیگرے ستونوں کے ذریعہ قائم رکھے، ایک ستون کی جگہ فوراً دوسرا لگادے، ہیولیٰ کو چھت کے ساتھ اور صورت کو ستون کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ چھت ستونوں پر قائم ہے، پہلا ستون ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا ستون لگادیا جائے یعنی پے درپے یوں کیا جائے تو چھت

اپنی جگہ باقی وقائم رہتی ہے۔

(دعائم، دعامۃ کی جمع ہے وہ لکڑی جس پر چھپر ڈالا جائے، یہاں اس سے یہی مراد ہے اگرچہ یہ لفظ ستون، پلر کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے) اور وہ سبب ثالث ہیولیٰ میں صور خاصہ پیدا کرتا ہے، جس کی وجہ سے صورت متناہی ومتشکل ہوجاتی ہے (یہاں صورت کی طرف سے احتیاج پائی گئی)

ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں

مصنفؒ نے سبب ثالث کی صفات ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ اس سے یہ بات پتہ چلی کہ ہیولیٰ اپنے تحصل وبقاء میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشکل وتشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے (بدون لزوم الدور)۔

من دون لزوم دور.

اس عبارت کا اضافہ فرمایا اس وہم کو دور کرنے کے لئے جو یہاں پیدا ہوسکتا تھا کہ جب صورت اور ہیولیٰ میں جانبین سے احتیاج ہے تو ان میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی، یہ دور ہے جو کہ محال ہے مصنفؒ نے فرمایا کہ ہیولیٰ اپنے تحصل وبقاء میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے تشکل وتشخص میں ہیولیٰ کی محتاج ہے لہٰذا جب جہتیں مختلف ہوگئیں تو کوئی دور نہیں۔

تذنیب قد تقرر عندهم ان الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة فى جميع الاجسام من العناصر والافلاک وان الصور النوعية طبائع متخالفة تقوم واحدة منها نوعا من الاجسام وان الهيولات فى العالم عشرة واحدة منها للعناصر الاربعة وتسع منها للافلاک التسعة فالافلاک لاتتشارک ولا تشارک العناصر فى المادة.

صورتِ جسمیہ وصورتِ نوعیہ اور ہیولیٰ کی تعداد

اس تذنیب میں اس بات کو بیان کرنا مقصود ہے کہ صورت جسمیہ، صورت نوعیہ اور ہیولیٰ کی تعداد کیا ہے چنانچہ صورت جسمیہ کے بارے میں فرمایا کہ یہ ماہیت نوعیہ واحدہ ہے یعنی ایک ہے جو تمام اجسام میں مشترک ہے خواہ وہ اجسام عنصری ہوں یا فلکی، دوسرے نمبر پر صورت نوعیہ، صورت نوعیہ اجسام کی انواع کے اعتبار سے مختلف ہے، یعنی اجسام کی جتنی انواع ہیں اتنی ہی صور نوعیہ ہیں کیونکہ ہر نوع کی صورت نوعیہ علیحدہ ہوا کرتی ہے اور ہیولیٰ کتنے ہیں؟ فرمایا: عالم میں کل دس ہیولات ہیں، ان میں سے ایک تو عناصرِ اربع کے واسطے ہے یعنی آب وخاک، بادونار، اور باقی نو ہیولات افلاکِ تسعہ کے واسطے ہیں (ہر فلک کا اپنا ہیولیٰ ہے) اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ افلاک نہ تو آپس میں مادہ (ہیولیٰ) میں مشترک ہیں اور نہ عنصریات کے ساتھ مادہ (ہیولیٰ) میں مشترک ہیں البتہ صورت جسمیہ میں سارے کے سارے اجسام مشترک ہیں، کیونکہ صورت جسمیہ ماہیت واحدہ مشترکہ ہے اور صورت نوعیہ سب کی مختلف ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ افلاک صورت نوعیہ اور مادہ میں مختلف ہیں آپس میں بھی اور عنصریات کے ساتھ بھی، اور صورت جسمیہ میں سب مشترک ہیں۔

تفريع اذ قد عرفت ان الهيولى ليست بذاتها متصلة ولا مقدار لها بذاتها بل انما تقدرها من جهة الصور المتقدرة فلا يستبعد ان تقبل الهيولى فى الاجسام مقدارا ازيد وانقص مما كان من دون ان ينضاف اليه جسم او ينفصل عنه جسم فتحقق امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيّين واما تحققها فمِمّا يدل عليه ان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء لايدخلها الماء ثم اذا مصت مصا شديدا ثم كبت عليه يدخلها الماء صاعدا وما ذلك الا لان المص الشديد اخرج عنها بعض ما

كان فيها من الهواء فتخلخل الهواء الباقي فيها لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه فشغل مكان ما خرج عنها من الهواء ثم اذا صادف ذلک الهواء الباقی جسما يمكن صعوده الی مكان الهواء الذی خرج من القارورة تكاثف بطبعه وعاد الی قوامه الطبعی فصعد الماء ودخلها لضرورة امتناع الخلاء .

ہیولیٰ میں تخلخل اور تکاثف ممکن نہیں

اس تفریع کے تحت اس بات کو بیان کرنا مقصود ہے کہ ہیولیٰ میں تخلخل (کھوکھلہ پن) اور تکاثف (بھراؤ) کا امکان ہے چنانچہ فرمایا کہ یہ بات آپ جان چکے ہیں کہ ہیولیٰ فی ذاتہ نہ متصل ہے اور نہ منفصل اور نہ فی ذاتہ مقدار کو قبول کرتا ہے بلکہ مقدار کو قبول کرنے والی صورت جسمیہ کی وجہ سے ہیولیٰ مقدار کو قبول کرتا ہے اور مقدار چونکہ کمی بیشی کو قبول کرتی ہے، لہٰذا ہیولیٰ کا اجسام میں کمی بیشی کو قبول کرنا (جسم میں کسی اضافے یا نقص کے بغیر) بھی مستبعد نہیں ہوگا، جسم کبھی زیادہ ہوگی اور کبھی کم ہوگی، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تخلخل اور تکاثف کا اس (ہیولیٰ) میں پایا جانا ممکن ہے۔

دلیلِ تکاثف و تخلخل

رہی اس بات کی دلیل کہ تکاثف اور تخلخل کا پایا جانا کس طرح ممکن ہے تو وہ یہ ہے کہ ایک تنگ منہ والی شیشی کو آپ لیں اور اس کو پانی میں اوندھے منہ ڈالیں تو اس میں پانی داخل نہیں ہوسکتا لیکن شیشی کو نکال کر اپنے منہ سے سختی کے ساتھ چوسئے، اور دوبارہ پانی میں اوندھے منہ ڈالئے تو پانی اس میں داخل ہوجائیگا پانی کا اس میں ہونا محض اس وجہ سے ہے کہ مص شدید نے اس بوتل میں سے ہوا کے کچھ حصے کو باہر نکال دیا چونکہ فلاسفہ کے ہاں خلا کا پایا جانا محال ہے لہٰذا جس قدر حصہ ہوا سے خالی ہوا تھا باقی ماندہ ہوا میں تخلخل پیدا ہوگیا پھر جب وہ باقی ماندہ ہوا کسی ایسے جسم سے ملی جس کا خارج شدہ ہوا کی جگہ کی طرف چڑھنا ممکن تھا

تو اس ہوا میں تکاثف پیدا ہو گیا اور وہ اپنے قوام طبعی کی طرف لوٹ آئی یعنی ہوا ایک جگہ جمع ہو گئی تو اس بناء پر پانی شیشی میں داخل ہو گیا۔

تنبيه اعلم ان مباحث الهيولى والصورة ليست من مسائل الطبعي لأنها بحث عن تحقيق حقيقة الجسم وتحقيق حقيقة موضوع العلم لايكون من مسائله بل هي من مسائل الحكمة الالٰهية لان الحكمة الآلهية باحثة عن احوال اشياء لاتفتقر الى المادة والهيولى لاتحتاج الى هيولى فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة والصورة بماهيتها شريكة لعلة الهيولىٰ فحقيقتها ليست محتاجة إلىٰ الهيولىٰ فالبحث عنها بحث مما لايفتقر إلىٰ المادّة فيكون البحث عن المادة والصورة من مسائل الحكمة الآلهية.

اس تنبیہ کے تحت یہ بات بیان فرمائی کہ ہیولیٰ اور صورت کی مباحث حکمت طبیعہ کے مسائل میں سے نہیں ہیں اسلئے کہ حکمتِ طبیعہ کا موضوع جسمِ طبعی ہے جو کہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہے اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ کسی بھی علم میں اس کے موضوع کی حقیقت سے کوئی بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے لہٰذا ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کی مباحث بھی حکمتِ طبیعہ کے مسائل میں سے نہیں ہونگی بلکہ یہ حکمتِ الٰہیہ کے مسائل میں سے ہیں، اس لئے کہ حکمتِ الٰہیہ میں ان اشیاء کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو اپنے وجود میں مادے کے محتاج نہ ہوں اور ہیولیٰ بھی اپنی ذات کے لحاظ سے مادہ (ہیولیٰ) کا محتاج نہیں۔

اسی طرح صورت جسمیہ بھی (اپنی ماہیت کے اعتبار سے مذکورہ علت میں ہیولیٰ کے ساتھ شریک ہے، لہٰذا وہ اپنی ذات و ماہیت کے لحاظ سے مادہ (ہیولیٰ) کی محتاج نہیں (اگرچہ تشخص میں محتاج ہیولیٰ ہے) لہٰذا ان دونوں کے احوال سے بحث کرنا بھی ایسی اشیاء

کے احوال سے بحث کرنا ہوگا جو مادہ کی محتاج نہیں اس لئے ہیولیٰ اور صورت کی مباحث حکمتِ الٰہیہ کے مسائل میں سے ہیں۔

واذ قد فرغنا عن تحقيق حقيقة الجسم حان لنا ان نفيض فى البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات التى ذكرنا ها فيما سبق واذا الجسم اما فلكى او عنصرى واحواله المبحوثة عنها اما مختصة بالجسم الفلكى او بالجسم العنصرى واما عامة لهما كان هذا العلم على ثلثة فنون الفن الاول فى البحث عن العوارض التى تعم الاجسام فلكية كانت او عنصرية والفن الثانى فى البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم الفلكى والفن الثالث فى البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم العنصرى.

علم طبعی کے تین فنون میں منحصر ہونے کی وجہ

یہاں مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ جب ہم جسمِ طبعی کی حقیقت کی تحقیق سے فارغ ہوگئے تو اب وقت آگیا کہ ہم جسم طبعی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کریں چنانچہ وجہ حصر کے طور پر فرمایا جسم دو حال سے خالی نہیں، یا تو فلکی ہوگا یا عنصری ہوگا، لہٰذا اب جسم طبعی کے احوال سے بحث کرنا تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ احوال جسم فلکی کے ساتھ خاص ہوں گے، یا جسمِ عنصری کے ساتھ خاص ہوں گے، یا دونوں کو عام اور شامل ہوں گے۔

یہی اس علم طبعی کے تین فنون پر مشتمل ہونے کی وجہ حصر ہے، چنانچہ:

(۱)......فن اول میں ان عوارض واحوال سے بحث کی جائیگی جو تمام اجسام کو شامل ہوں، خواہ فلکی ہوں یا عنصری۔

(۲)......فن ثانی میں ان عوارض سے بحث کی جائیگی جو جسم فلکی کے ساتھ خاص ہوں۔

(۳)......اور فن ثالث میں ان عوارض سے بحث کی جائیگی جو جسم عنصری کے ساتھ خاص ہوں۔

وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل واسبق الى الفهم واقدم فى الاذعان والتصديق وكثير اما يستعان به على معرفة الخاص والتصديق به فللفن الباحث عن العام سبيل المبدئيّته بالقياس الى الفن الباحث عن الخاص فهوا خلق بالتقديم واسبق فى التعليم وقدم الثانى على الثالث لان مايبحث عنه فى الفن الثانى اعنى الاجرام الفلكية اشرف مما يبحث عنه فى الفن الثالث اعنى الاجسام العنصرية لكون الافلاک عندهم برية عن الكون والفساد والتغير والبواد وكونها موثرة فيما تحتها من الاجسام والاجساد والله سبحانه ولى العصمة والسداد والهادى الى الرشاد فى المبدء والمعاد.

تینوں فنون میں ترتیب ذکری

یہ عبارت سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ فن اول کو باقی دو فنون پر کیوں مقدم کیا اسی طرح فن ثانی کو فن ثالث پر کیوں مقدم کیا اس کا جواب یہ ہے کہ فن اول عام ہے اور عام عند العقل اعرف اور اسبق الی الفہم اور اقدم فی الاذعان والتصدیق ہوا کرتا ہے خاص کے مقابلے میں نیز عام کے ذریعے سے خاص کی معرفت میں مدد حاصل کی جاتی ہے اس لئے فن اول (عام سے بحث کرنے کی وجہ سے) تقدیم کے زیادہ لائق ہے اور تعلیم میں مقدم کئے جانے کے زیادہ حقدار ہے، فنِ ثانی کو ثالث پر اس لئے مقدم کیا کہ فن ثانی میں اجرامِ فلکیہ سے بحث کی جاتی ہے اور اجرامِ فلکیہ اجرام عنصریہ سے افضل ہیں، اس لئے کہ افلاک حکماء کے ہاں کون وفساد اور تغیر وتبدل سے محفوظ اور اپنے ماتحت اجسام میں مؤثر ہیں، لہٰذا اجرام فلکیہ کے اشرف ہونے کی وجہ سے فن ثانی کو ثالث پر مقدم کیا۔

والله سبحانه ولی العصمة والسداد والهادی
الی الرشاد فی المبدأ والمعاد .

❁❁❁

الفن الاول فی البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام والاجسام وفيه مباحث

فن اول میں ان عوارض واحوال سے بحث کی جائیگی جو تمام اجسام کو شامل ہوں خواہ وہ اجسامِ عنصری ہوں یا فلکی۔

چنانچہ مصنفؒ نے لفظ ''اجرام'' سے فلکی کی طرف اور ''اجسام'' سے عنصری کی طرف اشارہ فرمایا اس فن اول میں چند بحثیں ہیں۔

المبحث الاول فی المکان وفيه فصلان:

''پہلی بحث مکان کے بارے میں ہے''۔

مصنف نے جسم طبعی کی حقیقت وماہیت کی تحقیق سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے جسمِ طبعی کے عوارضِ ذاتیہ کے متعلق بحث شروع فرمائی اور یہی اس فن (حکمتِ طبعیہ) کا اصل مقصود ہے چنانچہ فرمایا کہ جسم کے عوارض میں سے ایک مشہور عارض اس کا متمکن ہونا ہے اور متمکن ''مکان'' سے نکلا ہے اس بحث میں بھی دو فصلیں ہیں:

الفصل الاول فی تحقيق حقيقة المکان

توضيح المکان بأمارات يتفق عليها المتنازعون

اعلم ان المکان عبارة عما يشغله الجسم ويکون فيه وينتقل منه واليه ولا شبهة فی ان مايشغله الجسم ويکون فيه ويقبل الاشارة بالحسية حيث يقال ان الجسم ههنا وهناک ويتقدر ويتجزی ويتفاوت زيادة ونقصانا ويتصف بالصغر والکبر وينتقل الجسم منه واليه امر واقعی وليس اختر اعيا محضا لاشيئا بحتاً والا لم يتصف بهذه الاوصاف الواقعية ضرورة.

پہلی فصل مکان کی حقیقت و ماہیت کی تحقیق کے بیان میں ہے۔

مکان کا اطلاق کس چیز پر ہوتا ہے؟

اس میں مشائیین ، اشراقیین ، متکلمین کا اختلاف ہے اور اطلاقات لفظیہ میں اختلاف نزاع لفظی ہے جو کہ علوم عقلیہ کے مناسب نہیں چہ جائیکہ علم حکمت میں ہو، اس لئے مصنفؒ نے اولاً مکان کی وہ علامات اور نشانیاں بیان کیں جن پر تمام حکماء (متنازعین) کا اتفاق ہے تا کہ یہ نزاع لفظی نہ رہے بلکہ نزاع معنوی بن جائے[۱]

تعریفِ مکان علامات کے ذریعہ[۲]

چنانچہ اعلم ان المکان عبارة الخ سے مکان کی تعریف بیان فرمائی کہ مکان وہ ہے جس میں جسم شاغل ہو اور وہ خود مشغول ہو اور جسم اس میں موجود ہو، اسی طرح جسم کا اس سے منتقل ہونا اور اسکی طرف منتقل ہونا ممکن ہو، اور وہ اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہو اس طور پر کہ یہ کہا جا سکے کہ جسم ''یہاں ہے'' یا جسم ''وہاں ہے'' اور وہ مقدار اور تجزی کو بھی قبول کرتا ہو چنانچہ وہ کمی اور زیادتی کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے اور صغر اور کبر کے ساتھ متصف ہوتا ہے (یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مکان بڑا ہے یہ چھوٹا ہے یہ زیادہ ہے یہ کم ہے)۔

مکان امرِ واقعی ہے

مکان کے ان اوصاف کے بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مکان امرِ واقعی ہے امرِ

---

[۱] نزاع معنوی: مفہوم متفق علیہ ہو، لیکن اس کے مصداق میں اختلاف ہو۔۱۲ التحقیق ص ۱۰۸

[۲] لما كان معنى المكان مختلفاً فيه فيما بين المشائيين والإشراقيين والمتكلمين واللائق بالعلوم العقلية أن يبحث وينازع فى المعانى دون إطلاقات الألفاظ فسرهٔ أوّلا بأمارات يتفق عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظياً فإنهٔ يكاد أن يكون من الفطريات أن ههنا ما يسكن الجسم فيه وينتقل منه واليه وأما المعنى الذى يختاره المشاؤن فيبينه عن قريب. ۱۲ (الهدية)

اختراعی نہیں اسلئے کہ مکان ان اوصافِ واقعیہ کے ساتھ متصف ہے اور جو چیز اوصافِ واقعیہ کے ساتھ متصف ہو وہ واقعی ہوا کرتی ہے لہٰذا مکان بھی امرِ واقعی ہے اگر وہ واقعی نہ ہوتا تو ان اوصافِ واقعیہ کے ساتھ موصوف نہ ہوتا۔

مکان کا مصداق اور اس کے متعلق چار مذاہب

وذلک الامر لایمکن ان یکون مما لا ینقسم اصلا کالنقطة او مما لاینقسم الا فی جهة کالخط لان الجسم ممتد فی الجهات الثلث والممتد فی الجهات الثلث یستحیل ان یحصل فیما لایقبل الانقسام اصلا او فیما لایقبل الانقسام الا فی جهة ضرورة ان مالا ینقسم فی جهتین لایتصور احاطته بما ینقسم فی الجهات الثلث فلا بد من ان یکون المکان اما قابلا للقسمة فی الجهات الثلث او قابلا لها فی جهتین وعلی الثانی یکون المکان سطحا محیطا بالجسم ولا بد من ان یکون ذلک السطح قائما بجسم لامتناع قیام السطح بذاته فاما ان یکون قائما بذلک الجسم المتمکن وذلک باطل لان الجسم لایمکن ان ینتقل من سطحه او الی سطحه بل یکون سطحه معه وتابعا له فی الانتقال فلا یکون مکانه هو سطحه او یکون قائما بجسم آخر فذلک الجسم اما ان یکون حاویا للجسم المتمکن او محویا به اولا حاویا ولا محویا والاخیر ان باطلان لان سطح الجسم المحوی وسطح الجسم الذی لیس حاویا ولا محویا لایمکن ان یکون محیطا بالجسم المتمکن فکیف یکون مکانا له فتعین الاول وهو ان یکون ذلک السطح سطح الجسم الحاوی للجسم المتمکن فاما ان یکون ذلک السطح

هو السطح الظاهرمن الجسم الحاوی او السطح الباطن منه لاسبیل الی الاول لان السطح الظاهر من الجسم الحاوی لیس مماسا للمتمکن ولیس المتمکن مالیا له فلایکون هو المکان لان المتمکن یکون مالیا لمکانه البتة فتعین الثانی فیکون المکان هو السطح الباطن من الجسم الحاوی المما س للسطح الظاهر من الجسم المتمکن المحوی وهذا هو مذهب المشائین وعلی الاول وهو ان یکون المکان قابلا للقسمة فی الجهات الثلث اما ان یکون المکان عبارة عن الجسم المحیط بالجسم المتمکن وهو مذهب بعض من لایعبأبه واما ان یکون امر ا موهو ماً یشغله الجسم علی سبیل التوهم وهو مذهب المتکلمین واما ان یکون بعدا موجودا مجردا عن المادة اذ لو کان مادیا لزم من حصول الجسم فیه تداخل الاجسام وهو محال بالبداهة ویکون ذلک البعد جوهرا قائما بذاته یتوارد المتمکنات علیه مع بقائه بشخصه وهو مذهب الاشراقیین ویسمونه بالبعد المفطور زعما منهم بانه مفطور علیه البداهة .

مکان کے مصداق میں مذاہبِ اربعہ

مکان کی تعریف اور نشانیاں بیان کرنے کے بعد اس کا مصداق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ مکان کا اطلاق کس پر ہوگا؟

چنانچہ فرمایا کہ مکان دو حال سے خالی نہیں، یا قابلِ انقسام ہوگا یا قابلِ انقسام نہیں ہوگا دوسری شق باطل ہے اس لئے کہ قابلِ انقسام نہ ہونے کی صورت میں وہ نقطہ ہوگا اور نقطہ کسی چیز کے واسطے محیط نہیں بن سکتا حالانکہ مکان کا محیط ہونا ضروری ہے (اس دوسری شق کے بطلان کو ماتن نے یوں بیان فرمایا کہ جسم جہات ثلثہ میں ممتد ہے اور جو جہات ثلثہ میں ممتد ہو

وہ ایسی چیز میں حاصل نہیں ہوسکتا جو کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہ کرے)۔

اگر مکان قابلِ انقسام ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو ایک جہت میں تقسیم کو قبول کریگا یا دو جہتوں میں یا تینوں جہتوں میں ان میں سے پہلی شق کہ ایک جہت میں تقسیم کو قبول کرے باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں مکان خط ہو گیا اور خط جسم کے لئے محیط نہیں بن سکتا (کیونکہ ایک جہت میں منقسم ہے جبکہ جسم منقسم فی الجہات الثلثہ ہے، کیونکہ غیر منقسم فی الجہتین کا منقسم فی الجہات الثلاثۃ کو محیط ہونا متصور نہیں)

اگر دو جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے تو سطح ہوگی اور یہ محیط بالحجم ہوگی، اب یہ سطح دو حال سے خالی نہیں یا تو سطح جوہری ہوگی یا سطح عرضی ہوگی ان میں سے پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ جوہر تو قائم بنفسہ ہوتا ہے اور یہ سطح قائم بنفسہ نہیں ہوتی، لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ وہ سطح عرضی ہوگی اب یہ سطح عرضی دو حال سے خالی نہیں: یا تو اپنے جسم متمکن (جس کی وہ سطح ہے) کے ساتھ قائم ہوگی یا کسی دوسرے جسم کے ساتھ قائم ہوگی (یعنی وہ جسم جو کہ سطح میں حاصل ہوا سطح اس کے ساتھ قائم ہوگی یا کسی دوسرے جسم کے ساتھ) پہلی صورت کہ سطح جسم متمکن کے ساتھ قائم ہو باطل ہے اسلئے کہ جسم کا اپنی سطح سے یا اپنی سطح کی طرف منتقل ہونا ممکن نہیں (جبکہ مکان کی علامات میں سے ہے کہ جسم اس کی طرف یا اس سے منتقل ہو سکے) اسلئے کہ سطح انتقال میں جسم کے تابع ہے (جسم کیساتھ اس کی سطح بھی تبعاً منتقل ہو جاتی ہے) لہٰذا جسم متمکن کی سطح اس کے واسطے مکان نہیں بن سکتی۔

دوسری شق متعین ہوگئی کہ سطح عرضی دوسرے جسم کے ساتھ قائم ہو پھر یہ تین حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو وہ جسم جسمِ متمکن کے واسطے حاوی ہوگا۔ (۲) یا محوی ہوگا۔ (۳) یا نہ حاوی ہوگا اور نہ محوی۔ آخری دو شقیں باطل ہیں، اسلئے کہ جسمِ محوی کی سطح اور وہ جسم جو نہ حاوی ہو اور نہ محوی ہو اس کی سطح جسمِ متمکن کے واسطے محیط نہیں بن سکتی حالانکہ مکان تو جسمِ متمکن کو محیط ہوتا ہے لہٰذا پہلی شق متعین ہوگئی کہ وہ جسم جسمِ متمکن کے واسطے حاوی ہو، اب یہ دو حال سے خالی نہیں: (۱) یہ جسمِ حاوی جسمِ متمکن کو مماس ہوگا سطح ظاہری کے ساتھ۔ (۲) یا مماس ہوگا سطح

باطنی کے ساتھ، ان میں سے پہلی شق (کہ جسم حاوی جسم محوی کو سطح ظاہری کے ساتھ مماس ہو) باطل ہے اس لئے کہ جسم حاوی کی سطح ظاہری جسم متمکن کو مماس نہیں ہوتی، اور نہ ہی جسم متمکن اس کو بھرنے والا ہوتا ہے۔

لہٰذا سطح ظاہری مکان نہیں کیونکہ متمکن تو اپنے مکان کو بھرنے والا ہوتا ہے لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ جسم حاوی جسم محوی کو سطح باطنی کے ساتھ مماس ہوگا۔

لہٰذا اب مکان کی تعریف یہ ہوئی کہ مکان جسم حاوی کی اس سطح باطنی کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہری کے ساتھ مماس ہو اور یہی مذہب ہے مشائیین کا یعنی ان کے نزدیک مکان اسی کا نام ہے۔

پہلی شق کہ اگر مکان تین جہات میں تقسیم کو قبول کرے تو پھر وہ تین حال سے خالی نہیں:

۱...... مکان اس پورے جسم کا نام ہے جو جسم متمکن کا احاطہ کرنے والا ہو وھو مذھب من لایعبأ بہ۔

۲...... مکان امر موہوم ہے جس کو جسم نے علی سبیل التوہم (لاعلی سبیل الحقیقۃ) بھر رکھا ہے، وھو مذھب المتکلمین۔

۳...... مکان نام ہو بعد موجود مجرد عن المادۃ کا، اس لئے کہ اگر وہ (مکان) مادّی ہو تو جسم کے اس میں پائے جانے سے اجسام کا تداخل لازم آئے گا اور وہ بعد جوہر قائم بذاتہ بن جائیگا جس پر اجسام متمکنات کا (اپنے تشخص کی بقاء کیساتھ) یکے بعد دیگرے توارد ہو (مراد صور جسمیہ) وھو محال بالبداہۃ، ھذا مذھب الاشراقیین، یہ لوگ اس کو "بعد مفطور" کہہ کر تعبیر کرتے ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ یہ فطرۃً بدیہی چیز ہے۔

بطلان المذاهب الثلاثة

وهذه المذاهب الثلثة باطلة اما كون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن فلان الضرورة قاضية بان ثخن

الجسم المحيط وسطحه الظاهر لغو فی تمكن الجسم وانما تمكنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان حقيقة هو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوی واما كون المكان عبارة عن البعد الموهوم فلأن البعد الموهوم اما ان يكون شيئا فی نفس الامر او يكون لاشيئا محضا وعلی الثانی لايكون مكانا ولا متصفاً بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية وعلی الاول فاما ان يكون موجودا بنفسه فی الخارج فلايكون بعدا موهوما بل بعدا موجودا هف اولا يكون موجودا فی الخارج بنفسه ويكون منشاء انتزاعه موجودا بنفسه فی الخارج فيكون المكان حقيقة ذلک المنشاء ويجری الكلام فيه واما كون المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما اولا فلان وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية بسنخ حقيقتها محتاجة الی المادة فلا يمكن وجودها مجردة عنها وقد سبق ايضا ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف افرادها بالحاجة الی المادة والاستغناء عنها واما ثانيا فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم من حصول الجسم فيه تداخل البعدين اعنی البعد القائم بالجسم والبعد المجرد واللازم باطل بالبداهة الفطرية وتجويزه يؤدی الی تجويز دخول جملة الاجسام فی اقل من حبة خردلة.

وجوہِ بطلانِ مذاہب ثلثہ

۱)...... پہلا مذہب: مکان نام ہو پورے جسم محیط کا، یعنی اس جسم کا جو جسم متمکن

کا احاطہ کرنے والا ہو، یہ اس لئے باطل ہے کہ جسمِ محیط کی سطحِ ظاہری اور عمق کا جسم کے تمکن میں کوئی دخل نہیں، جسم کا تمکن صرف اس چیز میں ہوا کرتا ہے جو اس کی محیط اور مماس ہو (جبکہ عمق اور سطحِ ظاہری کو احاطہ وتماس میں کوئی دخل نہیں) لہٰذا مکان حقیقت میں جسم حاوی کی سطحِ باطن ہوگی جو جسم متمکن محوی کی سطحِ ظاہر سے مماس ہو۔

۲)......دوسرا مذہب: مکان نام ہوگا امرِ (بعد) موہوم کا جس کو جسم علی سبیل التوہم مشغول کرتا ہے یہ مذہب ہے متکلمین کا یہ بھی باطل ہے۔

اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ بعدِ موہوم نفس الامر میں دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یا تو شئی ہوگا، (۲) یا لاشئی محض ہوگا۔ لاشئی ہو باطل ہے اس لئے کہ جو چیز لاشئی ہو وہ زیادت ونقصان اور اوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتی حالانکہ مکان زیادت ونقصان اور ان اُوصاف واقعیہ کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے جو ہم نے مکان کی تعریف میں ذکر کئے ہیں۔

دوسری شق کہ بعد موہوم شئی ہو تو دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یا تو خارج میں موجود بنفسہ ہوگا۔ (۲) یا موجود بمنشأہ ہوگا۔

موجود بنفسہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ پھر وہ بعد موہوم نہیں ہوگا بلکہ موجود ہوگا جو خلافِ مفروض ہے، دوسری شق کہ موجود بمنشأہ ہو یعنی خود تو خارج میں موجود نہ ہو لیکن اس کا منشأِ انتزاع خارج میں موجود ہو یہ بھی باطل ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس منشاء کا مکان ہونا لازم آئیگا اور اس کے متعلق وہی سابق گفتگو جاری ہوگی۔

۳)......تیسرا مذہب: مکان نام ہے بعد مجرد موجود کا، یہ مذہب بھی دو وجہوں کی بناء پر باطل ہے:

(۱) پہلی وجہ بطلان یہ ہے کہ بعد مجرد کا وجود محال ہے اس لئے کہ ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ طبیعت امتدادیہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے مادے کی محتاج ہے لہٰذا اس کا مادے کے بغیر پایا جانا ممکن نہیں، نیز ماسبق میں یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ طبیعتِ امتدادیہ

واحدہ نوعیہ ہے جو تمام افراد میں مشترک ہے، لہٰذا اس کے افراد مادے کی طرف محتاج ہونے اور مادے سے مستغنی ہونے کے اعتبار سے مختلف نہیں ہو سکتے (یعنی سب محتاج ہوں گے، یا سب مستغنی ہوں گے) اور یہاں مختلف ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ماقبل میں یہ بات ثابت کی گئی تھی کہ اس کے افراد مادے کے محتاج ہیں اور یہاں معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے افراد مادے کے محتاج نہیں۔

(۲) دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ مکان بعدِ مجرد کا نام ہے تو اس مکان میں جسم کے حاصل ہونے سے تداخل کا پایا جانا لازم آئیگا یعنی بعد قائم بالجسم اور بعدِ مجرد کا باہم متداخل ہونا لازم آئیگا اور تداخل باطل ہے اس لئے کہ اس تداخل کے نتیجے میں تمام اجسام اور پوری کائنات کا رائی کے دانے سے بھی چھوٹے مکان میں سما جانا لازم آئیگا جو کہ بداہۃً باطل ہے۔

الاعتراض من الإشراقيين على الدليل الثانی وجوابهٗ

والقول بان المستحيل تداخل الابعاد المادية لا تداخل بعد مادی فی بعد مجرد لاينبغی ان يصغی اليه لان منشاء امتناع التداخل هو العظم والامتداد فان البداهة حاكمة بان مجموع امتدادين اعظم من احدهما ولذا لايمتنع تداخل النقط مطلقا ولا تداخل الخطوط فی جهتی العرض والعمق اذلا امتداد لها فی تينک الجهتين ويستحيل تداخل خطين فی جهة الطول لامتداد هما فی تلک الجهة ولا تداخل السطوح فی جهة العمق اذلا امتداد لها فی تلک الجهة ويستحيل تداخل سطحين فی جهتی الطول والعرض لامتداد هما فی تينک الجهتين وبالجملة فامتناع التداخل انما هو لاجل المقدار والحجم ولا دخل فی امتناعه للمادة اذ ليس للمادة بنفسها

حجم و مقدار.

دلیلِ ثانی پر اشراقیین کا اعتراض اور مصنفؒ کی طرف سے جواب

اشراقیین کی طرف سے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ تداخل ابعادِ مادیہ میں تو محال ہے لیکن بعدِ مادی کا بعدِ مجرد میں تداخل محال نہیں۔

مصنفؒ نے اس جواب کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات نا قابل توجہ ہے اس لئے کہ تداخل کے ممنوع ہونے اور نہ ہونے کا دار ومدار امتداد اور حجم کے پائے جانے اور نہ پائے جانے پر ہے یعنی اگر امتداد ہوگا تو تداخل باطل ہے اگر امتداد نہ ہو تو تداخل باطل نہیں مادے کا تداخل کے محال ہونے اور نہ ہونے میں کوئی دخل نہیں، لہٰذا آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ بعد مجرد میں مادہ نہ ہونے کی وجہ سے تداخل محال نہیں۔

رہی یہ بات کہ تداخل کے محال اور عدم محال ہونے کا دار ومدار امتداد پر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دو امتدادوں کا مجموعہ اُعظم من الواحد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جہاں امتداد نہ ہو، تداخل محال نہیں جیسا کہ نقطوں کا تداخل مطلقاً محال نہیں اس لئے کہ وہ کسی بھی جہت میں امتداد کو قبول نہیں کرتے، اسی طرح خطوط کا تداخل جہتِ عرض وعمق میں محال نہیں اس لئے کہ خطوط کے واسطے، ان دونوں جہتوں میں امتداد نہیں، جبکہ جہتِ طول میں خطوط کا تداخل محال ہے لامتدادھا فی تلک الجھۃ اسی طرح سطوح کا تداخل جہتِ عمق میں محال نہیں، اسلئے کہ سطوح کے واسطے جہتِ عمق میں امتداد نہیں۔

البتہ (سطوح کا تداخل) جہت طول وعرض میں محال ہے اس لئے کہ جہت طول وعرض میں سطوح کے واسطے (جہت طول میں) امتداد ہے۔

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ تداخل کا امتناع مقدار اور حجم کی وجہ سے ہے تداخل کے امتناع میں مادّے کا کوئی دخل نہیں اسلئے کہ مادے کے لئے بذات خود کوئی حجم ومقدار نہیں۔

فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقا مستحیل سواء کانت مادیة او مجردة.

اس تقریر سے واضح ہوگیا کہ ابعاد کا تداخل مطلقاً محال ہے خواہ وہ ابعاد مادیہ ہوں یا مجردہ ہوں لہٰذا اشراقیین کے اس قول کا بطلان ظاہر ہوگیا کہ ابعاد مادیہ کا ابعاد مادیہ میں تداخل محال ہے لیکن ابعاد مادیہ کا ابعاد مجردہ میں تداخل محال نہیں۔

تعیین المذهب الحق

ولما تبین بطلان هذه المذاهب الثلثة تعین ان الحق هو المذهب القائل بان المکان هو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهرمن الجسم المحوی ولا ضیر فی ان لایکون لبعض الاجسام وهو الجسم المحیط بالکل مکان نعم یجب ان یکون لکل جسم حیز وستعرف الحیز انشاء الله تعالیٰ.

مذہب حق

اس پوری تفصیل سے جب مذاہب ثلثہ کا بطلان ثابت ہوگیا تو واضح ہوگیا کہ مشائیین کا مذہب حق ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ مکان جسمِ حاوی کی اس سطحِ باطن کا نام ہے جو جسمِ محوی کی سطحِ ظاہری سے مماس ہو اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ بعض اجسام کے واسطے مکان نہ ہو جیسا کہ جسم محیط بالکل (فلک الافلاک) کے واسطے مکان نہیں کیونکہ کوئی شئے اسے محیط نہیں کہ اس (شئے) کی سطحِ باطن فلک الافلاک کے واسطے مکان بن جائے، ہاں ہر جسم کیواسطے حیّز کا ہونا ضروری ہے اور جسم محیط بالکل (فلک الافلاک) کے واسطے بھی حیّز ہے جس کا تذکرہ مبحث ثانی میں آئیگا۔

الفصل الثانی فی امتناع الخلاء

اختلف فی انه هل یمکن خلو المکان عن المتمکن اولا یمکن فذهب القائلون بان المکان هو البعد الموهوم وبعض القائلین بکونه هو البعد المجرد الی امکانه وذهب اصحاب السطح وبعض اصحاب البعد المجرد الی امتناعه وهو الحق لان حشو المکان الخالی عن المتمکن کما بین اطراف الاناء مثلا اذا فرض انه لیس یشغله جسم اما ان یکون لاشئیا محضا وهو باطل لانه یتفاوت صغراوکبرا وزیادة ونقصانا ویکون قابلا للانقسام واللاشئی المحض لایمکن اتصافه بهذه الاوصاف او یکون شیئا فاما ان یکون بعدا اولا والثانی باطل لانه ممتد منقسم فهو بعد البتة وعلی الاول فاما ان یکون بعدا مجردا فقد تبین بطلانه او یکون بعد ا مادیا فهو اذن جسم لامکان خال هف.

''یہ دوسری فصل خلاء کے ممتنع ہونے کے متعلق ہے کہ خلاء کا پایا جانا محال ہے''۔
حکماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ خلاء کا پایا جانا ممکن ہے یا محال؟

تعریف الخلاء

خلاء سے مراد کوئی بھی مکان متمکن سے خالی ہو۔

اختلافِ حکماء فی الخلاء

متکلمین (جو کہ مکان کے بُعدِ موہوم ہونے کے قائل ہیں) اور بعض اشراقیین (جو کہ مکان کے بعد مجرد ہونے کے قائل ہیں) کے نزدیک خلاء کا وجود ممکن ہے مشائیین (جو کہ مکان کے سطح ہونے کے قائل ہیں یعنی اصحاب سطح) اور بعض اشراقیین (جو کہ مکان کے

بعد مجرد موجود ہونے کے قائل ہیں یعنی اصحابِ بعد مجرد) کے نزدیک وجودِ خلاء ممتنع ہے۔

احقاقِ مذہب حق

دوسرا مذہب حق ہے اور اسی کے احقاق کے واسطے مصنفؒ نے دلیل بیان فرمائی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر خلا کا پایا جانا ممکن ہو مثلا مابین اطراف الاناء (یعنی برتن کے اطراف (کناروں) کے درمیان کی جگہ) کے متعلق ہم فرض کرتے ہیں کہ یہ ایسا مکان ہے جس کو کوئی بھی جسم مشغول (بھرے ہوئے) نہیں کئے ہوئے ہے۔

ہم اس کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ یہ (مابین اطراف الاناء) لاشئ محض ہوگا یا شئ ہوگا پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ یہ (مابین اطراف الاناء) صغر وکبر، زیادتی ونقصان کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے اور قابل للانقسام ہوتا ہے جبکہ لاشئ محض ان اوصاف (واقعیہ) میں سے کسی بھی وصف کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا، لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ وہ شئ ہو۔

اب یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ بعد ہوگا یا بعد نہیں ہوگا، بعد نہ ہونا باطل ہے اسلئے کہ یہ قابلِ امتداد اور قابلِ انقسام ہے تو یہ یقیناً بعد ہے یہ بعد دو حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو بعد مجرد ہوگا (۲) یا بعد مادی ہوگا، بعد مجرد کا بطلان گزشتہ صفحات میں بیان ہو چکا۔

لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ وہ (مابین اطراف الاناء) بعد مادی ہے لہٰذا وہ (مابین اطراف الاناء) جسم ہوگا، نہ کہ مکان خالی۔ یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ ہم نے اسے (مابین اطراف الاناء) مکان خالی فرض کیا تھا۔

جب مکان کا خالی ہونا باطل ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایسا کوئی مکان نہیں جو کسی جسم سے خالی ہو (کوئی بھی جسم نہ ہو تو کم از کم ہوا تو اس میں ضرور ہوگی جیسے خالی بوتل یا گلاس میں پانی نہ ہو تو ہوا یقیناً اس میں موجود ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ تنگ منہ والی بوتل کو اوندھا کر کے پانی میں ڈالا جائے تو اس میں پانی داخل نہیں ہوتا) اور یہی ہمارا مطلوب ومدعی ہے۔

منشأ الضلالة فی وجود الخلاء

وأول ماضل القائلين بالخلاء انهم زعموا ان ماليس بمبصر ليس بجسم فصاروا يظنون ان الهواء ليس بجسم وصاروا من ذلک الی ان اعتقدوا ان المكان الذی فيه الهواء مكان خال واذ قد نبهوا بالازقاق المنفوخة وبتحرک الاهوية بالمراوح علی ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد الخلاء الی الاذعان بجسمية الهواء ومنهم من اصر علی عقيدته وقال ان الهواء خلاء يخالطه ملاء وهذا كله جزاف لاينبغی للعاقل فضل الاشتغال به.

قائلینِ خلاء کی گمراہی کا منشأ

مصنفؒ نے فرمایا کہ جو حضرات خلاء کے ممکن ہونے کے قائل ہیں ان کو اس بات سے گمراہی ہوئی کہ ہر وہ چیز جو مبصَر نہ ہو وہ جسم نہیں اسی بناء پر وہ خیال کرنے لگے کہ ہوا بھی جسم نہیں اور حتی کہ وہ اس حد تک اعتقاد رکھنے لگے کہ وہ مکان جس میں ہوا ہو وہ مکان خالی ہے لیکن جب انہیں ہوا سے بھرے ہوئے مشکیزوں (غباروں، ٹائروں) پر اور پنکھوں کی ہواؤں) کے ذریعے جثوں کے حرکت کرنے پر متوجہ کیا گیا تو ان میں سے بعض نے تو خلاء کے اعتقاد سے رجوع کرلیا اور ہوا کی جسمیت کے قائل ہوگئے جبکہ بعض اپنے عقیدے پر ڈٹے رہے اور کہنے لگے کہ ہوا خلاء ہے، جس کے ساتھ ملاء مخلوط ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ محض اٹکل اور تخمینہ ہے عاقل آدمی کیلئے مناسب نہیں کہ وہ اس میں مشغول ہو۔

المبحث الثانی فی الحیز

وهو اعم من المکان فانکان للجسم مکان فحیزه مکانه وان لم یکن له مکان کالجسم المحدد للجهات المحیط بسائر الاجسام الذی یبرهن علی وجوده فی الفن الثانی انشاء الله تعالی فانه لیس له مکان اذ لیس فوقه جسم یحویه حتی یکون سطحه الباطن مکاناله کان حیزه وضعه الذی یمتاز به عن سائر الاجسام وهو کونه فوقها.

دوسری مبحث حیز کے بیان میں ہے

تعریف حیز:

حیز کہتے ہیں اس شئے کو جس کی وجہ سے جسم اشارہ حسیہ میں اپنے اغیار سے ممتاز ہو جائے۔

تعریف حیز طبعی:

حیزِ طبعی اس حیز کو کہتے ہیں جس میں جسم کی طبیعت موجود ہونے اور سکون کا تقاضا کرے بشرطیکہ کوئی امرِ خارج اس جسم کو اس سے نہ نکال دے اور جب کسی امرِ خارج کی وجہ سے جسم اس سے خارج ہو جائے تو اقرب طریق پر اس کی طرف لوٹنے کا تقاضا کرے۔

حیز اور مکان کے درمیان نسبت

حیز اور مکان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے حیز مکان کے مقابلہ میں اعم مطلق ہے لہذا کسی جسم کے واسطے مکان ہو تو اس کا حیز اس کا مکان ہی ہوگا اور اگر کسی جسم کے واسطے مکان نہ ہو تو اس کا حیز اس کی وضع ہوگی جس کے ذریعے سے وہ جسم تمام اجسام سے ممتاز

ہو جائیگا جیسا کہ جسم محدّد للجہات (فلک الافلاک) جس کے وجود پر فن ثانی میں برہان قائم کی جائیگی، اسکے لئے مکان نہیں، اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی ایسا جسم نہیں جو اس کو حاوی ہو کہ اس کی سطح باطن اس کے لئے مکان بن سکے تو اس فلک الافلاک کی وضع ہی اس کے واسطے حیز ہے اور وہ "کونہ فوق سائر الاجسام" یعنی فلک الافلاک کا تمام اجسام کے اوپر ہونا اس کی وضع ہے۔

بيان الحيّز الطبعی

اذا عرفت هذا فنقول كل جسم سواء كان بسيطا او مركبا فله حيز طبعی يقتضی طبعه الكون والسكون فيه اذا لم يخرجه عنه قاسر والعود اليه علی اقرب الطرق اذا كان خارجا عنه بقسر وذلک لان الجسم اذا خلی وطبعه ای فرض بعد وجوده خاليا عن جميع مايمكن خلوه عنه من الامور الخارجة والاحوال العارضة له من خارج فاما ان لايكون فی حيز اصلا وهو صريح البطلان او يكون فی جميع الاحياز وهو ايضا ظاهر الاستحالة او يكون فی بعض الاحياز دون بعض فيكون حصوله فی ذلک البعض اما باقتضاء امر خارج عنه وهو باطل اذ المفروض خلوه عنه او باقتضاء الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اما اولا فلان الحصول فی ذلک الحيز لو كان مقتضی الجسمية المشتركة لزم اشتراک جميع الاجسام فيه واما ثانيا فلان نسبة الصورة الجسمية الی جميع الاحياز علی السواء فلا معنی لاقتضاء ها لذلک الحيز الخاص او باقتضاء الهيولی وهو ايضا باطل اما اولا فلانها تابعة فی التحيز بذاتها للصورة فلا يقتضی التحيز بذاتها واما ثانيا فلانها قابلة محضة فلا تكون

مقتضية لشئی او باقتضاء امر داخل فی الجسم مختص به اعنی صورة النوعیة المسماة بالطبیعة فیکون ذلک الحیز طبعیا للجسم فاذا خرج الجسم عنه کان خروجه عنه لاجل قاسر مناف لطبیعة فاذا خلی وطبعه عاد الی ذلک الحیز باقتضاء طبیعته علی اقرب الطرق وذلک هو المدعی.

دعویٰ:

ہر جسم کے واسطے (خواہ وہ جسم بسیط ہو خواہ مرکب) حیز طبعی ہے اس دعویٰ کو مصنف نے دلیل سے ثابت کیا۔

حاصل اس کا یہ ہے کہ جب جسم کو تمام امور خارجیہ (جن سے خالی ہونا ممکن ہو) سے اور خارج سے عارض ہونے والے احوال سے خالی فرض کیا جائے یعنی مخلّی بالطبع فرض کیا جائے تو وہ تین حال سے خالی نہیں

(۱) یا تو کسی بھی حیز میں حاصل نہیں ہوگا۔ (۲) یا تمام احیاز میں حاصل ہوگا۔ (۳) یا بعض احیاز میں حاصل ہوگا اور بعض میں حاصل نہ ہوگا۔

ان میں سے سب سے پہلی شق صریح البطلان ہے اس لئے کہ ہر ذو وضع (قابل اشارہ حسیہ) شئے کا کسی نہ کسی حیز میں متحیز ہونا ضروری ہے دوسری شق کا بطلان بھی ظاہر ہے اس لئے کہ ایک جسم کا ایک وقت میں دو حیز میں پایا جانا ممکن نہیں چہ جائیکہ تمام احیاز میں پایا جائے، لہٰذا تیسری شق متعین ہوگئی کہ جسم مخلّی بالطبع بعض احیاز میں حاصل ہو اور بعض احیاز میں حاصل نہ ہو، یہ چار حال سے خالی نہیں:

(۱) بعض احیاز میں حاصل ہونا امر خارج کے تقاضے کی وجہ سے ہوگا۔

(۲) یا صورت جسمیہ کے تقاضے کی وجہ سے ہوگا۔

(۳) یا ہیولیٰ کے اقتضاء کی وجہ سے ہوگا۔

(۴) یا امر داخل فی الجسم مختص بالجسم یعنی صورتِ نوعیہ کی وجہ سے ہوگا۔

ان شقوں میں سے پہلی تین شقیں باطل ہیں، امر خارج کے تقاضے کی وجہ سے بعض احیاز میں حاصل ہونا اسلئے باطل ہے کہ اس میں خلاف مفروض لازم آتا ہے اسلئے کہ جسم کو تو تمام امور خارجیہ سے خالی فرض کیا گیا ہے دوسری شق (صورت جسمیہ کے اقتضاء کی وجہ سے بعض احیاز میں حاصل ہونا) بھی باطل ہے دووجہوں سے:

(۱) پہلی وجہ بطلان یہ ہے کہ اگر بعض احیاز میں حاصل ہونا صورت جسمیہ کے اقتضاء کی وجہ سے ہو تو تمام اجسام کا اس حیز معین میں مشترک ہونا لازم آئیگا۔

دوسری وجہِ بطلان یہ ہے کہ صورتِ جسمیہ کی نسبت تمام احیاز کی طرف علی السویّہ ہے، لہٰذا اس حیزِ خاص کے تقاضا کرنے کا کوئی معنی نہیں۔

تیسری شق (ہیولیٰ کے اقتضاء کی وجہ سے بعض احیاز میں حاصل ہونا) بھی باطل ہے دووجہوں سے: (۱) پہلی وجہ بطلان یہ ہے کہ ہیولیٰ بذات خود تحیز میں صورت جسمیہ کے تابع ہے لہٰذا وہ بالذات کسی تحیز کا تقاضا نہیں کرسکتا۔

(۲) دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ ہیولیٰ قابلہ محضہ ہے علت فاعلہ نہیں لہٰذا وہ کسی شئ کا تقاضا کرنے والا نہیں ہوسکتا۔

جب یہ تین شقیں باطل ہوگئیں تو چوتھی شق خود بخود متعین ہوگئی کہ جسم کا بعض حیز میں حاصل ہونا امر داخل فی الجسم مختص بالجسم یعنی صورت نوعیہ کے تقاضے کی وجہ سے ہے (جس کا دوسرا نام طبعیہ نوعیہ ہے) لہٰذا ثابت ہوا کہ جسم کے واسطے حیز طبعی ہے (اس لئے کہ طبعیہ نوعیہ کے تقاضے کی وجہ سے جسم اس حیز میں حاصل ہوا ہے تو اس حیز کو طبیعت کی طرف منسوب کردیا، جسم کا اس حیز سے خروج منافی طبع امر قاسر کی وجہ ہوگا، لیکن جب وہ تخلی بالطبع ہوجائے تو اپنے طبعی تقاضے کی بناء پر تیزی کیساتھ اپنے حیز کی طرف لوٹ آئے گا، وذٰلک هو المدعیٰ.

لایکون لجسم واحد حیزان طبعیان

ثم انه لایمکن ان یکون لجسم واحد حیزان طبعیان لانه اذا کان فی احدهما مخلی بطبعه فان طلب الثانی لم یکن الحیز

الذی هو فيه طبعيا وان لم يطلبه لم يكن الثانی طبعيا.

جسم واحد کے لئے دو حیز طبعی نہیں ہو سکتے

یہاں سے مصنفؒ نے دوسرا دعویٰ کیا اور پھر اس کی دلیل بیان فرمائی دعویٰ یہ ہے کہ کسی بھی جسم واحد کے واسطے دو حیز طبعی نہیں ہو سکتے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک جسم کے واسطے دو حیز طبعی ہوں تو جب جسم ان دونوں میں سے کسی ایک میں حاصل ہو کر مخلّی بالطبع ہو (یعنی امورِ خارجیہ سے خالی ہو کر پایا جائے) تو وہ جسم دو حال سے خالی نہیں:

(۱)......یا تو حیز ثانی کو طلب کریگا۔

(۲)......یا حیز ثانی کو طلب نہیں کریگا۔

ہر صورت میں خلافِ مفروض لازم آتا ہے اگر حیزِ ثانی کو طلب کرے تو وہ حیز جس میں وہ جسم اس وقت موجود ہے حیز طبعی نہیں ہوگا (اس لئے کہ جسم اس حیز سے ہارب ہے جبکہ حیز طبعی سے جسم ہارب نہیں ہوتا بلکہ اس کا طالب ہوتا ہے) اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے اسے حیز طبعی فرض کیا تھا اور اگر جسم حیز ثانی کو طلب نہ کرے تو حیز ثانی طبعی نہ ہوگا (اسلئے کہ جسم تو حیز طبعی کو طلب کرتا ہے، لأن غیر المطلوب طبعًا لا یکون طبعیاً) یہ بھی خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم دونوں حیزوں کو طبعی فرض کر چکے ہیں۔ جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک جسم کے واسطے دو حیز طبعی نہیں ہو سکتے یہی ہمارا مطلوب ہے۔

ثم الجسم البسيط بكليته يكون له حيز طبعی ممتاز عن سائر الاحياز واما اجزائه فان كانت وهمية متصلة بكليتها يكون احيازها اجزاء وهمية لحيز الكل وان كانت موجودة فی الخارج يكون انفصالها عن الكل بقاسر ويمتاز احيازها عن الاجزاء الاخر للحيز الكلی لاجل القاسر واما الجسم المركب فلما كان عبارة عن مجتمع البسائط وكان حجمه هو ما اجتمع

من احجامها فلا يحتاج الى حيز زائد على احياز البسائط فان كانت بسائطه متساوية في قوة الميل الى احيازها فحيزها الطبعي هو مااتفق وجوده فيه وان كان بعضها غالبا على الباقي في قوة الميل الى الحيز فمكانه مكان الغالب فانه يقهرا عداه من البسائط ويجذبه الى حيزه هذا هو المشهور.

تیسری بات یہ بیان فرمائی کہ جسم بسیط کے واسطے حیز طبعی ہوگا جو تمام احیاز سے ممتاز ہوگا رہا اس کے اجزاء تو وہ دو حال سے خالی نہیں :۱) یا تو اجزاء وہمیہ ہوں گے۔۲) یا وہ اجزاء خارج میں موجود ہوں گے اگر اجزاء وہمیہ ہوں تو ان اجزاء وہمیہ کے احیاز بھی (جسم بسیط) حیز کل کے اجزاء وہمیہ ہوں گے اور اگر وہ اجزاء خارج میں موجود ہوں اور وہ کل (جسم بسیط) سے کسی امر خارج کی بناء پر جدا ہوں تو ان کے احیاز بھی حیز کلی کے اجزاء سے ممتاز ہوں گے اور حیز کل کے اجزاء کے احیاز کا امتیاز بھی قاسر کی وجہ سے ہوگا۔

جسمِ مرکب کا حیز کون سا ہے؟

رہا جسمِ مرکب کہ اس کا حیز کونسا ہے چونکہ جسمِ مرکب نام ہے بسائط کے مجموعے کا، اور اس کا حجم بسائط کے احجام کا مجموعہ ہی ہے لہٰذا جسمِ مرکب بسائط کے احیاز کے علاوہ کسی حیز زائد کا محتاج نہیں ہوگا، بلکہ بسائط کے احیاز کا مجموعہ مرکب کا حیز ہوگا۔ (لأن الترکیب لا یورث زیادۃ أحجام الأجسام فلا یحتاج بسببہ إلی حیز زائد علی أحیاز البسائط۔۱۲)

اب اگر اس جسمِ مرکب کے بسائط حیز کی طرف قوتِ میل میں برابر ہوں تو ان کا حیز طبعی وہ ہوگا جس میں ان کا وجود متفق ہو (یعنی جہاں یہ سارے بسائط اکھٹے ہو گئے) اور وہی جسمِ مرکب کا حیز طبعی ہوگا اور اگر بسائط میں سے بعض بسائط دوسرے بعض پر حیز کی طرف قوت میل میں غالب ہوں تو اس جسمِ مرکب کا مکان غالب کا مکان ہوگا (یعنی غالب بسائط کا جو مکان ہے وہ اس جسمِ مرکب کا مکان ہے) اس لئے کہ وہ غالب بسائط دوسرے بسائط کو مغلوب ومکروب کر کے انہیں اپنے حیز کی طرف کھینچ لیں گے تو تمام بسائط غالب بسائط کے حیز

میں جمع ہو جائیں گے اور جسمِ مرکب اس حیز میں حاصل ہو جائیگا۔ **هذا هو المشهور .**

تعيين الحق

ولعل الحق ان حيز المركب هو مايقتضيه مزاجه بحسب ماله من درجات الثقل والخفة والله اعلم .

مصنفؒ نے مشہور مذہب بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ شاید کہ حق بات یہ ہے کہ جسمِ مرکب کا حیز وہ ہے جس کا اس کا مزاج وطبیعت [1] اپنے درجاتِ ثقل وخفت کے لحاظ سے تقاضہ کرے، یعنی جسم اگر ثقیل ہے تو تحت کو طلب کریگا اور تحت اس کا حیز ہوگا اور اگر جسم میں خفت ہے تو وہ جسم فوق کو طلب کرے گا اور فوق اس کے واسطے حیز بنے گا۔

۞۞۞

---

[1] تعریفِ مزاج: جب بسائطِ عنصریہ کسی سبب سے ایک حیز میں جمع ہو کر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور ہر ایک اپنے قویٰ متضادہ کے ذریعے دوسرے میں اثر انداز ہو کر دوسرے کی تیزی کو توڑتے ہیں، مثلاً برودت، حرارت کی تیزی کو اور حرارت برودت کی تیزی کو توڑتی ہے، تو توڑنے اور ٹوٹنے کے بعد ان متضاد کیفیتوں میں ایک معتدل کیفیت حاصل ہوتی ہے، اسے "مزاج" کہتے ہیں۔۱۲

(التحقیق بتغییر)

المبحث الثالث فی الشكل

وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة التناهی اعلم ان الجسم بما هو جسم لایستلزم التناهی لان من تصور جسما لا متناهيا لم يتصور جسما لا جسما ولا نه يحتاج فی اثبات تناهيه الی اقامة البرهان الا ان انواع الجسم بطبا ئعها يقتضی مقادير خاصة ومراتب مخصوصة من التناهی وهيئاة لان الجسم الخاص اعنی نوعا من الجسم المطلق اذا خلی وطبعه فاما ان يكون لامتناهيا وقد تبين استحالته او يكون متناهيا فيكون له من جهة التناهی هيئة وهی الشكل.

''تیسری مبحث شکل کے بیان میں ہے''

شکل کی تعریف

مقدار کو تناہی کی وجہ سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل کہتے ہیں۔

دعویٰ:

ہر جسم کے واسطے شکل ہے۔

دلیل:

دلیل اس کی یہ ہے۔

صغریٰ: ہر جسم متناہی ہے

کبریٰ: ہر متناہی متشکل ہے

نتیجہ: لہٰذا ہر جسم کے واسطے شکل ہے لیکن اس میں سے صغریٰ (ہر جسم متناہی ہے) یعنی جسم کے واسطے تناہی کو ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جسم اس حیثیت سے کہ جسم ہے تناہی کو مستلزم نہیں کیونکہ جس شخص

نے جسم کا تصور بغیر تناہی کے کیا یعنی جسم غیر متناہی کا تو اسکا یہ معنی نہیں کہ اس نے ایسی چیز کا تصور کیا جولا جسم ہے[ا] بلکہ یوں ہی کہا جاتا ہے کہ اس نے جسم کا تصور کیا اس سے معلوم ہوا کہ جسم تناہی کو مستلزم نہیں دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے واسطے تناہی ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اگر جسم تناہی کو مستلزم ہوتا تو اس کے واسطے تناہی ثابت کرنے کے لئے دلیل بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اس سے بھی معلوم ہوا کہ جسم تناہی کو مستلزم نہیں۔

اگرچہ جسم بالذات تو تناہی کو مستلزم نہیں، تاہم جسم کی تمام انواع کی طبائع تناہی کی مقادیر خاصہ اور تناہی کے مراتب مخصوصہ اور ہیئات کا تقاضا کرتی ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ جسمِ مطلق کی کسی بھی نوع کو مخلی بالطبع فرض کریں (یعنی امور خارجیہ سے خالی فرض کریں) تو وہ نوع دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ متناہی ہوگی یا لامتناہی ہوگی لامتناہی کے محال ہونے کا بیان گزر چکا لہٰذا وہ نوع مخلی بالطبع متناہی ہوگی اب اس کے لئے تناہی کی وجہ سے ہیئت حاصل ہوگی اور یہی ہیئت ہی شکل ہے۔

عِلّةُ الشَّكْلِ

ولا بدلتلك الهيئة من علة ولا يكون علته امرا خارجا لانا فرضنا الجسم مخلا بطبعه فيكون علته طبيعة الجسم فيكون ذلك الشكل طبعيا للجسم فكل جسم له شكل طبعي يكون الجسم عليه اذا لم يغيره قاسر واذا غيره قاسر ثم زال القاسر يعود الجسم الى شكله الطبعي ان لم يمنع مانع فان منع مانع مع زوال القاسر لايعود اليه وذلك كالارض فان شكلها

ا: ولو كان الجسم يستلزم التناهي لكان تصور الجسم اللامتناهي تصوراً لجسم لاجسم لأن سلب اللازم يوجب سلب الملزوم فإذن من تصور الجسم بدون لازمه تصور جسماً لاجسماً ولما لم يكن تصور الجسم اللامتناهي تصوراً لجسم لاجسم تبين أنه لايستلزمه. ۱۲ الهدية

الطبعی هو الكرة لكن زال عنها شكلها الطبعی لاجل اسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول فحدثت فيها تلال ووهاد واغوار وانجاد لاجل تلك الاسباب القسرية فاخرجتها عما يقتضيها طبعها من الهيئة الكرية.

شکل کی علت کیا ہے؟ اور شکلِ طبعی کیوں؟

دعویٰ...... ہر جسم کے واسطے شکلِ طبعی ہے۔

دلیل...... یہ ہے کہ ماقبل میں جسم کی نوع مخلی بالطبع کے واسطے ہیئت ثابت کی تھی اب اس ہیئت کے واسطے کسی علت کا ہونا ضروری ہے تو وہ علت دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ علت امر خارج ہوگی یا جسم کی طبیعت ہوگی پہلی شق باطل ہے کہ علت امر خارج ہو اس لئے کہ ہم نے جسم کو مخلی بالطبع فرض کیا ہے لہٰذا اس ہیئت کی علت جسم کی طبیعت ہوگی لہٰذا وہ ہیئت (شکل) بھی جسم کے واسطے طبعی ہوگی پس ثابت ہوگیا کہ ہر جسم کے واسطے شکلِ طبعی ہے جس میں جسم پایا جاتا ہے جبکہ امرِ خارج اس میں کوئی بگاڑ وتغیر پیدا نہ کردے اور جب امر خارج اس میں بگاڑ پیدا کردے تو اس امر خارج کے زوال کے بعد جسم اپنی شکل طبعی کی طرف لوٹ جاتا ہے بشرطیکہ کوئی مانع منع نہ کرے اگر امرِ خارج کے زوال کے بعد کوئی مانع منع کرے تو پھر جسم اپنی شکلِ طبعی کی طرف نہیں لوٹے گا بلکہ وہ شکلِ قسری پر رہیگا (جو امر قاسر (مانع) کی وجہ سے جسم کو حاصل ہو) جیسے زمین کی شکل طبعی تو کروی تھی لیکن اسکی یہ شکل طبعی اسباب خارجیہ کی وجہ سے زائل ہوگئی اسباب خارجیہ جیسا کہ ہوائیں، بارشیں، سیلاب، انہوں نے زمین کی شکل طبعی میں بگاڑ پیدا کردیا لہٰذا زمین میں، ٹیلے، گڑھے اور نشیب وفراز پیدا ہوگئے جس کی وجہ سے زمین اپنی شکل طبعی (شکل کروی) سے نکل گئی۔

طبيعة الأرض يقتضي كيفيةً خاصةً

وكما ان طبعها اقتضى شكلا خاصا اقتضى ايضا كيفية خاصة حافظة للشكل وهى اليبوسة فلما زال شكلها الطبعى لاجل القواسر حفظت كيفيتها الطبعية اعنى اليبوسة الشكل الذى حصل لها بالقسر فان من شان اليبوسة حفظ الشكل اى شكل كان طبعيا كان اوقسر يا وهذا عجيب فان طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقتها عن مقتضاها اعنى شكلها الطبعى فصار الشكل القسرى الحاصل للارض مقتضى طبعها بالعرض.

زمین کی طبیعت شکل خاص کی طرح کیفیتِ مخصوصہ کی بھی مقتضی ہے

جس طرح زمین کی طبیعت شکلِ خاص کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح ایک کیفیت[۱] خاصہ کا بھی تقاضہ کرتی ہے جو اس شکل کیواسطے محافظ بنتی ہے وہ کیفیتِ خاصہ یبوست (خشکی) ہے، جب کبھی اسباب خارجیہ کی وجہ سے زمین کی شکل طبعی زائل ہوجاتی ہے تو اس کی کیفیت طبعیہ (یبوست) زمین کی اس شکل کی حفاظت کرتی ہے جو اس کو امر خارج کی وجہ سے حاصل ہوئی یعنی شکل قسری کی، اس لئے کہ یبوست کی شان (کام) ہی شکل کی حفاظت کرنا

---

[۱]: حرارت و برودت کیفیت فعلی اور رطوبت و یبوست کیفیت انفعالی ہیں اور کوئی بھی عنصر دو کیفیت (ایک فاعلی اور ایک انفعالی) سے خالی نہیں، چنانچہ عناصر اربعہ میں کیفیات کا خلاصہ یہ ہے کہ عناصر دو حال سے خالی نہیں، بارد ہونگے یا حار، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک رطب ہوگا یا یابس۔

(۱) اگر بارد رطب ہو تو ''آب'' ہے۔

(۲) بارد یابس ہو تو ارض (خاک) ہے۔

(۳) حار رطب ہو تو ہوا ہے۔

(۴) حار یابس ہو تو نار ہے،

اس تفصیل سے زمین کی ''کیفیت'' خوب واضح ہوگئی۔ تسہیل الحکمۃ ص ۱۸۹

ہے چاہے جو بھی شکل ہو طبعی یا قسری ۔

یہ عجیب بات ہے اسلئے کہ زمین کی طبیعت نے ایسی کیفیت کا تقاضا کیا جو اس کو اپنے مقتضی (شکل طبعی) سے روکتی ہے پس اب شکل قسری بھی زمین کی طبیعت کیواسطے مقتضیٰ بنے گی یعنی شکل طبعی بنے گی لیکن بالعرض وبالتبع ۔

ثم ان الشکل الطبعی للجسم البسیط هو الکرة لان طبیعته واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد فی القابل الواحد لایفعل الا فعلا واحدا وکل شکل سوی الکرة لایکون متشابها بل یکون فیه اختلاف فی الجوانب والاطراف فاذن مقتضی طبیعة الجسم البسیط من الاشکال هو الکرة.

جسم بسیط کی شکل طبعی کیا ہے؟

مصنفؒ نے اس عبارت میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ جسم بسیط کی شکل طبعی کرہ ہے اس کی دلیل یہ بیان فرمائی کہ جسم بسیط کی طبیعت ایک ہے جو کہ فاعل ہے اور جسم بسیط کا مادہ بھی ایک ہے جو قابل (فاعل کے فعل کے اثر کو قبول کرنے والا) ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ فاعلِ واحد قابلِ واحد میں ایک ہی فعل انجام دیتا ہے، لہٰذا جسمِ بسیط کی طبیعت اس کے مادہ میں ایک فعل انجام دے گی جس کے نتیجے میں شکل کروی حاصل ہوگی، کیونکہ شکل کروی کے علاوہ باقی تمام اشکال اپنے اطراف وجوانب کے اعتبار سے متشابہ نہیں بلکہ مختلف ہیں کہ ایک جانب میں خط ہے تو دوسری جانب میں سطح ہے، ایک حصہ میں حرارت ہے اور دوسرے حصے میں خشکی ہے اور اطراف وجوانب میں اختلاف افعال کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہاں صرف ایک ہی فعل پایا جارہا ہے لہٰذا شکل کروی ہی وجود میں آئیگی جو کہ اپنے اطراف وجوانب کے لحاظ سے متشابہ ہے۔

والشکل الکری لیس نوعا واحدا حتی یستشکل استناده الی الطبائع المتعددة المختلفة لانواع الجسم البسیط

لان مراتب الکرویة مختلفة بالنوع عندهم علی انه لاامتناع فی استنادالواحد بالعموم وان کان نوعا حقیقیّا الی مباد مختلفة بالنوع .

اعتراض اوراس کا جواب

یہ عبارت ماقبل تقریر پر ہونے والے اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ شکل کروی تو ایک نوع ہے جبکہ جسم بسیط کی مختلف انواع ہیں اور نوع واحد کو انواع مختلفہ اور مبادی مختلفہ کی طرف منسوب کرنا ممنوع ہے لہٰذا شکل کروی کو جسم بسیط کی تمام انواع کے لئے ثابت کرنا صحیح نہیں، مصنؒ نے اس کے دو جواب بیان فرمائے:

پہلا جواب

پہلا جواب یہ ہے کہ شکل کروی نوع واحد نہیں کہ اس کی اسناد جسم بسیط کی انواع مختلفہ کی طبائع متعددہ کی طرف کرنا ممکن نہ ہو، بلکہ کرویت کے مراتب کی بھی مختلف انواع ہیں لہٰذا جسم بسیط کی ہر نوع کے واسطے کرویت کی ایک نوع ہوگی۔

دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ شکل کروی نوع واحد ہے تو ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نوع واحد (اگرچہ حقیقی ہو) کا مبادی مختلفہ اور انواع مختلفہ کی طرف بالعموم اسناد کرنا ممنوع ہے بلکہ یہ اسناد کرنا جائز ہے لہٰذا شکل کروی (جو کہ نوع واحد ہے) کا جسم بسیط کی انواع مختلفہ کی طرف اسناد کرنا جائز ہے۔

المبحث الرابع فی الحركة والسكون وفيه فصول:

چوتھی مبحث حرکت وسکون کے بیان میں ہے اس میں دس فصلیں ہیں:

فصل فی تعريف الحركة والسكون

''پہلی فصل حرکت وسکون کی تعریف کے بیان میں ہے''

حرکت کی تعریف میں حکماء فلاسفہ کے دو مذہب ہیں:

(۱)......متقدمین فلاسفہ کا مذہب۔

(۲)......متاخرین فلاسفہ کا مذہب۔

مصنف پہلے متقدمین فلاسفہ کے مذہب کے مطابق حرکت کے تعارف کے لئے تمہید قائم کریں گے اور پھر آخر میں اس کی تعریف کریں گے۔

تمهيد......اعلم ان الشئی الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب جل مجده فان وجوده وكمالاته بالفعل من كل وجه علی ما سيجيئ ان شاء الله تعالىٰ فی الآلهيات او يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه كالاجسام مثلاً فانها موجودة بالفعل ومتصفة بالقوة ببعض صفات لاتوجد فيها فی الحال وتوجد فيها فی الاستقبال ولا يمكن ان يكون شئی موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده ايضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل هف والشئی الموجود الذی هوبالفعل من جميع الوجوه لايمكن ان يكون له صفة وكمال لايكون حاصلا له فی الحال ويكون متوقعا يمكن خروجه من القوة الی الفعل والا لم يكن ذلک الشئی بالفعل من جميع الوجوه والشئی الموجود الذی هو بالفعل من وجه بالقوة من وجه يمكن خروجه الی الفعل فيما

هو بالقوة فيه اذ لولم يمكن خروجه الى الفعل فيه لم يكن هو بالقوة فيه فخروجه الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى مكان فانه اذا كان فى مكان ثم انتقل عنه فلا يصل الى المكان الثانى الا بقطع المسافة التى بين المكانين تدريجا واما ان يكون على الدفعة من غير تدريج كانقلاب الماء هواء مثلا فانه مادام ماء لم يخرج من المائية الى ما كان بالقوة اعنى الهوائية واذا خرج من المائية فهو هواء فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة حتى يتصور التدريج ههنا فالحركة هى الخروج من القوة الى الفعل تدريجا واما الخروج منها اليه دفعة فلا يسمى حركة فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج اويسيرا اولا دفعة.

مصنفؒ نے بطور تمہید کے فرمایا کہ [اعلم أن الشئ الموجود بالفعل الخ] یعنی وہ شئے جو فی الحال موجود ہے وہ تین حال سے خالی نہیں:

(۱)......یا تو وہ شئی بالفعل ہوگی من جمیع الوجوہ۔

(۲)......یا وہ بعض وجوہ سے بالفعل ہوگی اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہوگی۔

(۳)......یا وہ شئے من جمیع الوجوہ بالقوہ ہوگی۔

ان میں سے تیسری شق باطل ہے جس کا بطلان عنقریب بیان کیا جائیگا، پہلی قسم کی مثال جیسے واجب سبحانہ وتعالیٰ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور ان کے سارے کمالات من کل الوجوہ بالفعل ہیں اور کوئی ایسا وصف وکمال نہیں جس کے حصول کا انتظار کیا جائے جیسا کہ اس کا بیان الٰہیات میں آئے گا۔

دوسری قسم کہ شئی موجود بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہو اس کی

مثال جیسے اجسام، یہ من وجہ بالفعل ہیں اسلئے کہ یہ فی الحال موجود ہیں اور من وجہ بالقوہ ہیں اس لئے کہ یہ اجسام بعض صفات کے ساتھ بالقوۃ متصف ہیں یعنی جو فی الحال انہیں حاصل نہیں لیکن آئندہ زمانے میں انہیں حاصل ہوسکتی ہیں جیسے جسمِ ساکن کے لئے حرکت بالقوۃ حاصل ہے۔

تیسری صورت (شئی موجود من جمیع الوجوہ بالقوۃ ہو) کے بارے میں فرمایا تھا کہ باطل ہے اسلئے کہ کسی ایسی چیز کا پایا جانا ممکن نہیں جو (بالفعل) موجود ہو اور من جمیع الوجوہ بالقوہ ہو اسلئے کہ اسکا موجود ہونا بھی ایک وصف ہے جو اسے بالفعل حاصل ہے لہٰذا اگر اس شئے موجود کو من جمیع الوجوہ بالقوہ قرار دیا جائے تو اس کا وجود بھی بالقوہ ہوگا، لہٰذا وہ بالفعل موجود بھی نہیں ہوگی، یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ شئے بالفعل موجود ہے۔

پہلی شق کی تفصیل

وہ شئے موجود جو من جمیع الوجوہ بالفعل ہو اس کے لئے یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی صفت وکمال ہو جو اسے فی الحال حاصل نہ ہو اور آئندہ زمانے میں اس کے حاصل ہونے کی توقع ہو اور اسکا قوت سے فعلیت کی طرف خروج ممکن ہو اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ شئے من جمیع الوجوہ بالفعل نہیں ہوگی۔

دوسری شق کی تفصیل

وہ شئے جو من وجہ بالفعل ہو اور من وجہ بالقوہ اس کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج ممکن ہے (یعنی کوئی صفت بالقوہ حاصل ہو تو اس کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج ہوسکتا ہے) اس لئے کہ اگر اس کا قوت سے فعلیت کی طرف منتقل ہونا ممکن نہ ہو تو وہ بالقوۃ نہ ہوگی کیونکہ بالقوہ کہتے ہی اسی کو ہیں کہ جس کا فعلیت کی طرف منتقل ہونا ممکن ہو۔

لہٰذا اس شئے کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یہ قوت سے فعلیت کی طرف خروج یا تو علی سبیل التدریج ہوگا (یعنی اسکے لئے

کوئی مسافت طے کرنی پڑیگی)۔

(۲) یا دفعۃً واحدۃً ہوگا (یعنی کوئی مسافت طے نہیں کرنی پڑیگی)۔

پہلی صورت کی مثال جیسے ایک جسم کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہونا، یہ انتقال علی سبیل التدریج ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں جگہوں کے درمیان مسافت ہے اور مسافت طے کئے بغیر انتقال ممکن نہیں ہوسکتا۔(یہ حرکت ہے)

دوسری صورت کی مثال جیسے پانی کا ہوا بن جانا، اس لئے کہ پانی جب تک اپنی اصلی حالت میں پانی ہے یعنی مائیت سے خارج نہ ہوتو وہ بالقوہ ہوا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جب وہ مائیت سے خارج ہوجائے تو فوراً ہوا بن جاتا ہے تو یہاں پانی اور ہوا کے درمیان کوئی حالت متوسطہ نہیں کہ جس کے طے کرنے کی وجہ سے تدریج کا تصور کیا جاسکے، یہ "کون وفساد ہے"۔... لہٰذا متقدمین کے ہاں حرکت کی تعریف یہ ہوگی۔

متقدمینِ فلاسفہ کے نزدیک حرکت کی تعریف

"ھی الخروج من القوۃ الی الفعل علی التدریج" بعض لوگوں نے علی التدریج کی جگہ "یسیراً یسیراً" کہا بعض نے "لا دفعۃً" کہا اور معنی یہ ہے کہ کسی شئے کا درجہ بدرجہ قوت سے فعلیت کی طرف نکلنا یا آہستہ آہستہ نکلنا یا لا دفعۃً نکلنا۔

وجه العدول من تعريف المتقدمين

ولما رأى متاخروهم ان معنى التدريج ان لايكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون في آن ومعنى الآن طرف الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دوريا عدلواعن هذا التعريف الى تعريف آخرفقالوا ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة.

متقدمین کی تعریف سے عدول کی وجہ

متاخرین نے متقدمین کی تعریف کی بجائے دوسری تعریف بیان کی اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ متقدمین کی تعریف میں دور لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ ان کی تعریف میں تدریجاً کالفظ آیا اور تدریج کہتے ہیں کسی چیز کا دفعۃً نہ ہونا اور دفعۃً ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک آن میں ہو اور آن کہتے ہیں طرف الزمان کو اور زمان نام ہے مقدار حرکت کا، تو دیکھئے حرکت کی تعریف میں حرکت کا تذکرہ آگیا لہٰذا یہ تعریف دوری ہوگئی اس بناء پر متاخرین نے اس تعریف کی بجائے دوسری تعریف یہ بیان فرمائی۔

متاخرین فلاسفہ کے نزدیک حرکت کی تعریف

"الحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة" ۔یعنی شئی موجود بالقوۃ (اس حیثیت سے کہ موجود بالقوۃ ہے) کے واسطے کمالِ اول کا نام حرکت ہے۔

توضيح الحركة عند المتأخرين

(وهو المعلم الأول وأتباعهُ)

بيان ذلک ان الموجود الذی هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ماكان له بالقوة فما يحصل له بالفعل يسمى كمالاً فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا فالجسم مالم يتحرک فهو بالقوة فی امرين الاول الانتقال عما هو فيه والثانی الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرک ووصل الى المنتهى حصل له كمالان الاول الحركة والانتقال والثانی الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة كما ل اول والوصول كمال ثان.

تعریف کی وضاحت

وہ شئی موجود جو من وجہ بالفعل اور من وجہ بالقوہ ہو جب وہ قوت سے فعلیت کی طرف خارج ہو، تو اس کو وہ چیز بالفعل حاصل ہو جاتی ہے جو اس کے لئے پہلے بالقوہ حاصل تھی تو جو چیز بالفعل اسے حاصل ہو جائے اسے کمال کہتے ہیں اس لئے کہ فلاسفہ کے ہاں فعل (بالفعل) کا نام ''کمال'' رکھا جاتا ہے اور قوت (بالقوہ) کا نام ''نقصان'' رکھا جاتا ہے۔

کمال کیا ہے؟ اور کمالِ اول کی وجہِ تسمیہ

لہٰذا جسم جب تک حرکت نہ کرے تو بالقوہ اس میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں:

(۱) الانتقال عما هو فيه یعنی حرکت۔

(۲) الوصول الى المنتهى .

جب جسم حرکت کرے اور (چلتے چلتے) منتہی تک پہنچ جائے تو اس کو دو کمال حاصل ہو جاتے ہیں:

(۱) حرکت وانتقال (ایک ہی چیز ہے)۔

(۲) الوصول الى المنتهى چونکہ حرکتِ وصول پر مقدم ہوتی ہے، لہٰذا حرکت کمالِ اول ہے اور وصول کمالِ ثانی ہے۔

لابد من أمرين

ثم انه لابد من ان يكون هناك مطلوب يكون اليه الحركة فان حقيقة الحركة هى السلوك الى المطلوب وان لايكون المطلوب حاصلا بالفعل مادامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى فانما يكون الحركة حاصلا بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه حاصلا بالفعل

فهی کمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية اخرى فاحترزبها عن سائر الكمالات الاول فان كل واحد منها وان كان كمالا اولا مما هوبالقوة لكن لامن حيث هو بالقوة.

ماقبل میں تفصیل سے پتہ چلا کہ یہاں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے:

(۱) ایسے مطلوب کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف حرکت پائی جائے، اس لئے کہ حرکت کہتے ہیں ''سلوک الی المطلوب'' کو۔

(۲) دوسری چیز یہ کہ جب تک حرکت بالفعل پائی جائے اس وقت وہ مطلوب بالفعل حاصل نہ ہو، اسلئے کہ مطلوب کے حاصل ہو جانے اور منتہی تک پہنچنے کے بعد حرکت نہیں پائی جاتی، لہٰذا حرکت بالفعل اس وقت حاصل ہوگی جب تک کہ مطلوب تک بالفعل رسائی نہ ہو لہٰذا یہ حرکت کمالِ اول ہے اس شئے کے واسطے جو بالقوۃ موجود ہے (یعنی جسے وصول بالقوہ حاصل ہے) اس حیثیت سے کہ وہ شئے بالقوہ موجود ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ بالفعل موجود ہے اور نہ کسی دوسری حیثیت سے، مصنفؒ نے حیثیت کی قید لگا کر ان تمام کمالاتِ اولیہ سے احتراز کیا ہے جو شئے کے واسطے بالقوہ کمالِ اول ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ شئے بالقوۃ موجود ہے۔

إحقاق مذهب المتقدمين والجواب منهم لإيراد المعلم الأول

والحق ان تصور الحركة مما لايحتاج الى هذا التعريف ويكفى له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومعنى التدريج ويسيرا يسيرا ولا دفعة من المعانى الاولية التصور لاعانة الحس عليها ولا يتوقف تصورها على تصور حقيقة الزمان والآن وان كان الآن والزمان سببين لها فى الوجود.

تحقیقِ حق اور ترجیحِ مذہبِ متقدمین

یہاں سے مصنف ؒ تحقیقِ حق اور متقدمین کے مذہب کو ترجیح دیکر ان کی طرف سے جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ حرکت کا مفہوم اس تعریف کا محتاج نہیں جو متاخرین نے کی ہے کیونکہ حرکت کے بارے میں یوں کہنا ہی کافی ہے کہ حرکت کہتے ہیں: "الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً" کو۔

جوابِ اعتراضِ متاخرین

رہا متاخرین کا یہ اعتراض کہ متقدمین کی تعریف میں تدریجاً یا یسیراً یسیراً یا لادفعۃً کے الفاظ مذکور ہیں جن کی وجہ سے دور لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تدریج وغیرہ الفاظ کے معانی بالکل بدیہی ہیں، کیونکہ حس کے ذریعے ان کا ادراک ہو جاتا ہے، لہٰذا ان کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی ان کا سمجھنا حقیقتِ زمان اور حقیقتِ آن پر موقوف ہے (جیسا کہ کتاب اللہ کی تعریف میں المصاحف کی تعریف کی ضرورت نہیں)، لہٰذا لفظِ تدریج کے ذکر کرنے سے دور لازم نہیں آتا، اگرچہ آن و زمان حرکت کے واسطے وجود میں سبب ہیں۔

وأما الرسم الذی ذكروه فهو وان كان اخفى من تصور الحركة بالوجه الجلى المتعارف لكنهم انما عرفوها به تمرينا للافهام وتمهيدا لما يثبتون للحركة من الاحكام هذا.

متاخرین پر وارد اعتراض کا جواب

مصنف ؒ اس عبارت میں متاخرین پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ معرِّف (بالکسر) کا معرَّف (بالفتح) سے اجلی واوضح ہونا ضروری ہے، جبکہ متاخرین نے حرکت کی جو تعریف بیان کی ہے یہ حرکت کا تصور واضح کرنے میں اخفی ہے حالانکہ تصورِ حرکت حاصل کرنے کیواسطے جو طریقہ متعارف ہے وہ زیادہ اجلیٰ ہے تو دیکھئے

معرف (بالکسر) کا اخفیٰ ہونا لازم آتا ہے۔

مصنف نے متاخرین کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات صحیح ہے کہ متاخرین کی تعریف اخفی ہے لیکن اس تعریف سے ان کا مقصد حرکت کو بالکلیہ واضح کرنا نہیں بلکہ محض ذہنوں کی تمرین و آزمائش کے واسطے اور حرکت کے احکام کی تمہید کے واسطے اس تعریف کو ذکر کیا ہے۔

واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه الحركة فما ليس من شانه الحركة كالواجب جل مجده والعقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك

حرکت کی تعریف اور اس میں پائے جانے والے اختلاف کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ''سکون'' کی تعریف بیان فرمائی۔

تعریف السکون

" فهو عدم الحركة عما من شانه الحركة "

یعنی حرکت کا نہ ہونا اس شئے کی طرف سے جس کی شان حرکت کرنا ہو۔

یہ تعریف اس بات پر مبنی ہے کہ حرکت و سکون کے درمیان تقابل عدم وملکہ کا ہے، کیونکہ حرکت وجودی چیز ہے اور سکون عدمی ہے **كما هو مذهب الحكماء ، وعند المتكلمين التقابل بينهما التضاد.** لہٰذا ان کے نزدیک سکون کی تعریف اس طرح ہے ''مسافتِ حرکت میں جسم کا تھوڑی دیر ٹھہر جانا، اس لحاظ سے سکون بھی وجودی چیز ہے، اس لئے دونوں کا تقابل تضاد ہوگا۔

تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا "**عما من شانه الحركة**" لہٰذا وہ چیز جس کی شان حرکت کرنا نہ ہو جیسے واجب سبحانہ وتعالیٰ اور عقولِ مجرّدہ تو یہ نہ ساکن ہوں گی اور نہ متحرک، حرکت تو اس لئے نہیں کہ وہ من جمیع الوجوہ بالفعل ہیں، جب حرکت نہیں تو سکون بھی نہیں کیونکہ سکون تو اس ذات کی طرف سے پایا جاسکتا ہے جس کی شان حرکت کرنا ہے۔

فصل فی بیان الحرکة التوسطیة والحرکة القطعیة

اعلم ان الحرکة تطلق علی معنیین الاول کون الجسم بین المبدأ والمنتھی بحیث یکون فی کل آن یفرض فی زمان الحرکة فی حدمما فیہ الحرکة لم یکن فیہ قبلہ ولا یکون فیہ بعدہٗ.

''یہ دوسری فصل حرکتِ توسطیہ اور حرکتِ قطعیہ کے بیان میں ہے''

مصنفؒ نے فرمایا کہ حرکت کا لفظ اشتراکِ لفظی کے ساتھ دو معنی پر بولا جاتا ہے:

۱......حرکتِ توسطیہ۔

۲......حرکتِ قطعیہ۔

اول دفعی ہے اور ثانی تدریجی ہے اور یہ دونوں اقسام ارسطو کی بیان کردہ ہیں۔

مصنفؒ نے پہلے معنی کو ''الأول کون الجسم......الخ'' سے اور دوسرے معنی کو ''والثانی الأمر الممتد المتصل......الخ'' سے بیان کیا۔

حرکت کا پہلا معنی: حرکتِ توسطیہ

''کون الجسم بین المبدأ والمنتھیٰ بحیث یکون فی کل آن یفرض فی زمان الحرکة فی حد مما فیہ الحرکة لم یکن فیہ قبلہ ولا یکون فیہ بعدہ''.

یعنی جسم کا مبدأ اور منتھی کے درمیان ایسی حالت میں ہونا کہ زمانہ حرکت میں ہر آن اس جسم کو کسی ایسی حد میں فرض کیا جا سکے کہ اس حد میں نہ وہ جسم اس آن سے پہلے تھا اور نہ اس آن کے بعد ہوگا۔

وضاحت:

تمہید......(۱) شی کا منتہی شی کی حد ہوتی ہے، مثلاً جسم کا منتہیٰ ن پر ہوتا ہے تو ن جسم

سطح ہے اور سطح کی حد خط ہے اور خط کی حد نقطہ ہے۔

(۲)...... مسافت سے مراد مافیہ الحرکۃ ہے خواہ این ہو یا کیف یا مقدار۔

حرکتِ توسطیہ: مسافت کے اجزاء مفروضہ کے کسی حد[1] میں متحرک جسم کا اس طرح ہونا کہ نہ اس حد میں پہنچنے سے پہلے اس میں ہو اور نہ اس حد میں پہنچنے کے بعد میں ہو۔

چونکہ یہ حالت اثنائے حرکت میں مبدأ اور منتہی کے درمیان ہوتی ہے، اس وجہ سے اس کو حرکتِ توسطیہ کہتے ہیں۔

توضيح الحركة التوسطية

فلاريب فی الجسم اذا تحرک وفارق المبدأ ولم يصل بعد الی المنتهی يحصل له حالة بسيطة هی كونه بين المبدأ والمنتهی بحيث يكون فی آن من حين فارق المبدأ الی ان يصل الی المنتهی فی حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذالک الآن اذ لو كان فيه قبله كان ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضنا متحركا هف. وايضا لايكون فی ذلک الحد بعد ذلک الآن اذ لو كان فيه بعدهٗ كان ساكنا فی ذلک الحدّ فلا يكون

---

[1]: جب جسم مسافت حرکت میں ہوتا ہے تو اس مسافت کی خواہ جس حد کو فرض کرو، چونکہ جسم کو قرار نہیں ہے، اس لئے اس حد میں پہنچنے سے پہلے بھی اس میں نہ تھا اور پہنچنے کے بعد بھی چونکہ فوراً اس سے نکل گیا، اس لئے اب بھی اس میں نہیں ہے، یہی حالت غیر قراری حرکت متوسطیہ کہلاتی ہے، یہ حالت ایک متعین اور جزئی صفت ہے، جو خارج میں مبدأ سے منتہا تک مسلسل موجود ہوتی جارہی ہے، لیکن ہر ایک حد سے نکل کر دوسری اور تیسری حد تک منتقل ہونا دفعۃً واحدۃً ہی ہے، تو اس اعتبار سے یہ حرکت دفعی ہے اور اس لحاظ سے کہ حدودِ مسافت کے اعتبار سے اس جسم متحرک کی نسبتیں بدلتی جارہی ہیں، وہ سیال ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لو کہ وہ حالت اپنی ذات کے اعتبار سے مستمر اور باقی ہے اور اپنی نسبتوں کے اعتبار سے وہ سیال ہے۔۱۲ (تسہیل المیبذی ص ۷۴)

متحركا وقد فرضناه متحركا هف

توضیح الحرکۃ التوسطیہ

مصنفؒ نے اس پہلے معنی کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ جب جسم مبدأ سے حرکت کرے اور اس سے جدا ہو جائے اور ابھی منتہی تک نہ پہنچا ہو تو اس جسم کو حالتِ بسیطہ حاصل ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جسم مبدأ اور منتہی کے درمیان مسافت کے ایسے درجہ میں ہوتا ہے وہ اس (درجہ) میں اس آن سے پہلے نہیں آتا اور نہ اس آن کے بعد ہوگا اس لئے کہ اگر وہ جسم اس آن سے پہلے اس حد (درجہ) میں ہو تو وہ جسم ساکن ہوگا اس لئے کہ اس آن سے پہلے بھی اس حد میں تھا اور اس آن میں بھی اسی حد میں ہے لہٰذا وہ جسم متحرک نہیں ہوگا، یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے جسم کو متحرک فرض کیا ہے۔

اسی طرح فرمایا تھا کہ وہ جسم اس آن کے بعد بھی اس حد میں نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس آن کے بعد بھی جسم اسی حد میں ہو تو جسم اس حد میں ساکن ہوگا، اسلئے کہ اس آن میں بھی اس حد میں پایا جا رہا ہے اور اس آن کے گزرنے کے بعد بھی اسی حد میں پایا جا رہا ہے لہٰذا وہ جسم متحرک نہیں ہوگا، یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے اسے متحرک فرض کیا ہے[1]

---

[1]: حرکت کے دونوں معانی کی واضح تشریح کے لئے مندرجہ ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ معنی ثانی کا خارج میں وجود نہیں جبکہ پہلے معنی خارج میں موجود ہیں جس کو مصنفؒ "وھذا المعنی الخ" سے بیان کریں گے۔

"جب کوئی متحرک کسی معین مبدأ سے حرکت کر کے معین منتہی تک پہنچتا ہے تو اس کو ایک ایسی حالت حاصل ہوتی ہے جو (حالت) مبدأ پر ہونے کے وقت نہیں ہوتی اور نہ منتہی تک پہنچنے کے بعد ہوتی ہے، بلکہ مبدأ سے جدا ہونے کے بعد اور منتہی تک پہنچنے سے پہلے تک رہتی ہے، وہ حالت مسافت کے حدود مفروضہ کی طرف متحرک کی نسبت اعتبار کرنے سے پہلے حاصل ہوتی ہے اور وہ حالت بسیط اور مبدأ سے منتہی تک مستمر اور سیال ہوتی ہے، مگر اس کا سیال ہونا اور استمرار حدود مفروضہ کی طرف نسبت کی وجہ سے ہے، فی ذاتہٖ معین اور موجود فی الواقع ہوتی ہے، اسی حالت کو حرکت توسطیہ کہتے ہیں، اور یہی حالت اپنے استمرار اور سیال ہونے کی وجہ سے وہم میں (جاری ہے)

الحركة التوسطية موجودة فی الخارج

وهذا المعنی موجود فی الخارج البتة فانا نعلم بالضرورة بمعاونة الحس ان الجسم اذا تحرک يحصل لهٗ حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله الی المنتهی بل انما يحصل له تلک الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهی وتلک الحالة مستمرة من حين فارق المتحرک المبدأ الی آن وصوله الی المنتهی ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها نسبته الی حدود المسافة اعنی كونه فی ذلک الحد وذلک الحد وهذا الحد فهی باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة الی حدود المسافة سيالة وهذه الحالة هی المسماة بالحركة التوسطية والثانی الامر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر الی منتهاه المنطبق علی المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق علی الزمان المنقسم بانقسامه الغير القاربعدم قراره.

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) ایک امر ممتد زمانہ اور مسافت پر منطبق پیدا کرتی ہے، نفس الأمر میں اس کا وجود نہیں ہوتا، صرف وہم میں ہوتا ہے، جیسے بدلی سے پانی کا قطرہ نازلہ یا شعلہ جوالہ سرعت کے ساتھ حرکت کرنے کی وجہ سے قطرہ نازلہ ایک قطرہ ہونے کے باوجود دیکھنے والے کے خیال میں خط ممتد اور شعلہ جوالہ دائرہ کی شکل میں دکھائی دیتا ہے، واقع میں نہ خط ہوتا ہے، نہ دائرہ، اسی طرح متحرک کے حرکت کرنے کی وجہ سے وہ امر ممتد وہم میں حاصل ہوتا ہے، اس کو حرکتِ قطعیہ کہتے ہیں" (التحقیق المرضی ص ۱۲۷)

حرکت توسطیہ خارج میں موجود ہے

یہ پہلا معنی جو بیان کر دیا گیا یقیناً خارج میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ ہم بداھۃً یہ بات جانتے ہیں کہ جسم جب حرکت کرے تو اس کو ایسی حالتِ مخصوصہ حاصل ہوتی ہے جو اسے مبدأ کے وقت حاصل نہیں تھی اور نہ منتہی پر پہنچنے کے بعد حاصل رہتی ہے بلکہ وہ حالتِ مخصوصہ اسکو صرف مبدأ اور منتہی کے درمیان ہونے کے وقت حاصل ہوتی ہے یہ حالتِ مخصوصہ متحرک کے مبدأ سے جدا ہونے کے وقت سے لیکر منتہی پر پہنچنے کے وقت تک مستمر اور دائمی رہتی ہے لیکن یہ حالت اپنے مستمر ہونے کے باوجود جسم کے اس حالت کے ساتھ اتصاف کے وقت حدودِ مسافت کے لحاظ سے اس (جسم) کی نسبت بدلتی رہتی ہے، کبھی ایک حد (درجہ) میں تو کبھی دوسری حد میں، لہٰذا یہ حالت اپنی ذات کے اعتبار سے مستمر ہے اور حدودِ مسافت کی طرف نسبت کے اعتبار سے غیر مستمر اور سیال ہے اور یہی وہ حالت ہے جو حرکتِ توسطیہ کے نام کے ساتھ موسوم کی جاتی ہے۔

حرکت کا دوسرا معنی: حرکت قطعیہ

”والثانی الأمر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر الی منتهاه المنطبق علی المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق علی الزمان المنقسم بانقسامه الغیر القارّ بعدم قراره“ .

دوسرا معنی جس پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے وہ امرِ ممتد متصل ہے جو مبدأ مسافت سے شروع ہو اور مسافت کے منتھی تک جاری رہے اور مسافت پر منطبق ہو (یہی وجہ ہے کہ اس امر ممتد (حرکت) کا کوئی جزء فرض کیا جائے تو اس کے مقابل مسافت کا کوئی نہ کوئی جز ہوگا کیونکہ یہ امرِ ممتد مسافت پر منطبق ہے) اور مسافت کی انقسام کے ساتھ منقسم ہو (کہ مسافت کم تو امر ممتد بھی کم اور مسافت زیادہ تو امر ممتد بھی زیادہ ہوتا ہے) اور زمان پر منطبق ہو

اورزمان کے انقسام کے ساتھ منقسم ہو (زمان پر منطبق اور منقسم ہونے کو مسافت پر منطبق اور منقسم ہونے پر قیاس کرلیا جائے) اور زمانے کے عدمِ قرار کی وجہ سے غیر قارّ ہو یعنی اس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہ ہوں۔[1]

والمعنی الاول یفعل ھذا المعنی الثانی باستمرارہ وسیلانہ کما یفعل القطرۃ النازلۃ خطا مستقیما والشعلۃ الجوالۃ دائرۃ تامۃ وھذا المعنی یسمی بالحرکۃ القطعیۃ.

حرکت کا دوسرا معنی پہلے معنی کی وجہ سے وجود میں آتا ہے

معنی اول اپنے استمرار اور سیلان کی وجہ سے اس معنی ثانی (امرِ ممتد) کو انجام دیتا ہے یعنی دوسرا معنی پہلے معنی کی وجہ سے وجود میں آتا ہے جیسا کہ مثلاً بارش کا قطرہ، جو آسمان سے گرتا ہے تو خط مستقیم بناتا چلا جاتا ہے (یعنی ایک لکیر سی بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے) یہاں آسمان اور زمین کے درمیان پانی کے قطرہ کا حرکت کرنا حالتِ متوسطہ یعنی پہلا معنی ہے اس کے ذریعے سے خط مستقیم حاصل ہوجاتا ہے۔ یہ خط مستقیم امر ممتد یعنی معنی ثانی ہے اسی طرح لکڑی کے سرے پر آگ روشن کرکے اُسے گھمایا جائے تو یہ شعلہ جوالہ دائرہ تامہ بنادیتا ہے یا جیسے بجلی کا پنکھا تیزی سے حرکت کرتا ہے تو ایک مدور سطح سی محسوس ہوتی ہے۔ آگ کے شعلہ کا گول حرکت کرنا تو حالت متوسطہ یعنی معنی اول ہے اس کے ذریعے دائرہ تامہ حاصل ہوجاتا

---

[1] مختصر لفظوں میں حرکت قطعیہ اس امر ممتد غیر قار الذات کو کہتے ہیں، جس کو حرکت توسطیہ اپنے استمرار وسیلان کی وجہ سے قوت خیالیہ پیدا کرتی ہے، رہا یہ کہ حرکت توسطیہ حالت غیر ممتد ہے، اس کی وجہ سے امر ممتد متصل کس طرح خیال میں پیدا ہوجاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا جسم جو مسلسل حرکت میں ہو، ابھی جزء اول میں ہونے کا نقشہ خیال میں باقی رہتا ہے کہ اسی حالت میں جزء ثانی کے اندر پہنچ جاتا ہے، اور اسی طرح یکے بعد دیگرے متواتر اجزائے مسافت میں پہنچتا ہے رہتا ہے، تو خیال ایسا جمتا ہے جیسے وہ ایک امر ممتد طویل ہے جو پوری مسافت میں پھیلا ہوا ہے، جیسے بارش کا قطرہ اور شعلہ جوالہ جس کی تفصیل گذشتہ حاشیہ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔١٢

ہے جو امر ممتد متصل یعنی معنی ثانی ہے اس معنی ثانی یعنی امر ممتد کو حرکت قطعیہ کہتے ہیں۔

الحركةُ القطعيةُ وهميةٌ ولا وجود لها فی الخارج خلافاً للفلاسفة

وهی موجودة فی الاذهان قطعا واما فی الاعيان فقد قيل انها لاوجود لها فيها اذالمتحرک مالم يصل الی المنتهی لايوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم انها موجودة فی الخارج فی تمام زمانهالافی آن قبله ولا فی مابعده ولا فی آن يفرض فيه ولا فی جزء يفرض فيه نعم لوفرض فی ذلک الزمان جزء يفرض من الحركة فانها منطبقة عليه متصلة باتصاله منقسمة بانقسامه.

یہ حرکتِ قطعیہ (معنی ثانی) ذہن میں تو یقیناً موجود ہے لیکن خارج میں اس کے موجود ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ متکلمین کی ایک جماعت نے فرمایا کہ خارج میں اسکا کوئی وجود نہیں[۱] اس لئے کہ جسم متحرک جب تک منتھی پر نہ پہنچے تو حرکت بتمامہ نہیں پائی جاتی (یوں حرکت وجود میں نہیں آتی) اور جب جسم متحرک منتہی تک پہنچ جائے تو حرکت ختم ہو جاتی ہے لہٰذا اس کے ذریعے کوئی امرِ ممتد متصل حاصل نہ ہوا۔ پس اس کا وجود محض ذہنی ہے۔

---

[۱] شارحِ میبذیؒ نے حرکت قطعیہ کے عدم وجود فی الخارج کی دلیل یوں بیان کی ہے کہ اگر خارج میں اس حرکت کا وجود فرض کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا منتہی پر پہنچنے کے بعد حرکت کا وجود ہوگا یا منتہی پر پہنچنے سے پہلے ہوگا۔

اول ظاہر البطلان ہے، کیونکہ منتہی پر پہنچنے کے بعد حرکت منقطع اور معدوم ہو جاتی ہے اور شق ثانی اس وجہ سے باطل ہے کہ منتہی پر پہنچنے سے پہلے حرکت کے بعض اجزاء موجود نہیں ہوتے اور بعض کا انتفاء وعدم کل کے انتفاء وعدم کو مستلزم ہے، پس معلوم ہوا کہ حرکت قطعیہ کا خارج میں وجود نہیں ہے۔۱۲

فلاسفہ کا موقف

لیکن فلاسفہ کے ہاں حق یہ ہے جو کہ انکے اصول کے مطابق ہے کہ یہ حرکت قطعیہ (معنی ثانی) خارج میں اپنے (پائے جانے کے) تمام زمانے میں موجود رہتی ہے نہ اس زمانے سے پہلے کسی آن میں اور نہ اس زمانے کے بعد کسی آن میں پائی جاتی ہے اور نہ ہی اس آن یا جزءِ زمان میں پائی جاتی ہے جس میں اسے ذھناً فرض کیا جائے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر اس حرکت کا کوئی جزء فرض کرلیا جائے اور اس تمام زمان کا بھی کوئی جزء فرض کرلیا جائے تو حرکت کا جزءِ مفروض زمان کے اس جزء مفروض میں پایا جائیگا کیونکہ حرکت زمان پر منطبق ہے اور زمان کے اتصال کی وجہ سے متصل اور زمان کے انقسام کی وجہ سے منقسم ہوتی ہے۔

الحركة القطعية ليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل

وليست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لانها لو كانت مركبة من اجزاء موجودة بالفعل كانت المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لكون الحركة منطبقة على المسافة ومنقسمة بانقسامها فاى جزء يكون فيها يكون بازائه جزء من المسافة فان كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه بالفعل فى المسافة واللازم باطل اذ قد ثبت بالبرهان ان المسافة متصلة وليست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل فالملزوم مثله.

حرکت قطعیہ اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں ورنہ مسافت کا بھی اجزائے موجودہ بالفعل سے مرکب ہونا لازم آئے گا

یہ حرکت کی دوسری قسم جو ایک امرِ ممتد ہے اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب نہیں اس

لئے کہ اگر یہ اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب ہو تو لازم آئیگا کہ مسافت بھی اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب ہو اس لئے کہ حرکت مسافت پر منطبق ہے اور مسافت کے انقسام کی وجہ سے منقسم ہے بس حرکت کا جو بھی جزء ہوگا اس کے مقابل مسافت کا بھی جز ہوگا لہٰذا اگر حرکت کے واسطے بالفعل جزء ہوگا تو مسافت کیواسطے بھی بالفعل جزء ہوگا اور لازم (مسافت کا اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب ہونا) باطل ہے **إذ قد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل ــــــ فالمزوم مثله** ، کیونکہ لازم کا بطلان مستلزم ہے ملزوم کے بطلان کو لہٰذا یہ کہنا کہ حرکت اجزاء موجودہ بالفعل سے مرکب ہے یہ بھی باطل ہے۔

فصل الحرکة تتعلق بامور ستة

الاول موضوعها القابل لها وهو المتحرک والثانی علتها الفاعلة لها اعنی المحرک والثالث مافیه الحرکة کالمسافة والرابع مامنه الحرکة اعنی المبدأ والخامس مالیه الحرکة اعنی المنتهی والسادس مقدار الحرکة اعنی الزمان فالحرکة لاتتحقق بدون هذه الامور الستة لانها عرض فلا بدلها من موضوع قابل وهو المتحرک وممکنة فلا بدلها من علة فاعلة وترک لشئی فلا بدلها من مبدأ متروک وطلب لشئی فلا بدلها من منتهی مطلوب وسلوک فلا بدلها من طریق یسلک وهو مافیه الحرکة وتدرج فلا بدلها من زمان.

حرکت کے لئے چھ امور ضروری ہیں

اس تیسری فصل میں ان اشیاء کو بیان کرنا مقصود ہے جن کے ساتھ حرکت متعلق ہے چنانچہ فرمایا کہ حرکت چھ چیزوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہے:

(۱) متحرک (۲) محرک (۳) مبدأ (۴) منتہی (۵) مسافت (۶) زمان۔

امورِ ستہ کی تفصیل

(۱) حرکت کا موضوع، جو حرکت کو قبول کرنے والا ہو جسے متحرک کہتے ہیں۔

(۲) حرکت کی علتِ فاعلہ جسے محرک کہتے ہیں۔

(۳) مامنہ الحرکۃ یعنی جس سے حرکت کا آغاز ہو اسے مبدأ کہتے ہیں۔

(۴) مالیہ الحرکۃ جس کی طرف حرکت ہو یا جس پر جا کر حرکت ختم ہو اسے منتھی کہتے ہیں۔

(۵) مافیہ الحرکۃ جسے مسافت کہتے ہیں۔[ا]

(٦) مقدار الحرکۃ یعنی زمان۔

حرکت کیلئے امورِ ستہ کیوں ضروری ہیں؟

حرکت ان چھ چیزوں کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتی اس لئے کہ حرکت میں چھ قسم کی صفات پائی جاتی ہیں:

(ا) عرض، (۲) ممکنہ، (۳) ترک، (۴) طلب، (۵) سلوک، (٦) تدرّج۔

اب ان چھ صفات میں سے ہر ایک کے لئے امورِ ستہ میں سے کسی نہ کسی چیز کا ہونا ضروری ہے چنانچہ:

(ا)...... حرکت چونکہ عرض ہے لہٰذا اس کے لئے موضوع (معروض) قابل کا ہونا ضروری ہے اور وہ متحرک ہے۔

(۲)...... حرکت چونکہ ممکنہ ہے ممتنعہ نہیں، اس لئے اس کے واسطے علت فاعلہ کا ہونا ضروری ہے (جو جانب وجود کو عدم پر ترجیح دے) اور وہ محرک ہے۔

(۳) حرکت میں کسی شئے کو ترک کرنا ہوتا ہے لہٰذا اس کے لئے مبدء کا ہونا ضروری ہے جسے ترک کیا گیا ہو۔

(۴)...... حرکت میں کسی شئے کو طلب کرنا ہوتا ہے لہٰذا اس کے لئے منتھی کا ہونا ضروری ہے جسے طلب کیا گیا ہو۔

(۵)...... حرکت میں سلوک ہوتا ہے لہٰذا اس کے لئے ایسے مسلک (طریق) کا ہونا ضروری ہے جس میں سلوک پایا جائے اور وہ مافیہ الحرکۃ ہے جسے مسافت کہتے ہیں۔

(٦)...... حرکت میں چونکہ تدرج ہے (دفعۃً نہیں) لہٰذا اس کے لئے زمان کا

[ا]: مافيه الحركة كالمسافة...... فيه إشارة إلىٰ أن المسافة هي مافيه الحركة من المقولات التي تقع فيها الحركة لاسطح الجسم الذي يسير عليه المتحرك كما هو المتعارف ۱۲ ملا نظام الدينؒ.

ہونا ضروری ہے اس لئے کہ تدرج آن وزمان کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

المتَحرّکُ غیر المحرّک

ثم انه لایجوز ان یکون المتحرک هو المحرک اما اولا فلما تقرر عندهم ان القابل لشئی لایکون فاعلاً لهٗ واما ثانیا فلان الجسم لو کان فاعلا للحرکة بما هو جسم لکان کل جسم متحرکا والتالی صریح البطلان فاذن علة الحرکة امر غیر الجسمیة کالطبیعة الخاصة اعنی الصورة النوعیة فانها تحرک الجسم الی حیزه الطبعی اذا کان الجسم خارجا عنه هذا.

امورِ ستہ کی تفصیل: متحرک محرک نہیں ہوسکتا

یہاں سے امورستہ میں سے ہر ایک سے متعلق تفصیلی گفتگو شروع کر رہے ہیں۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ متحرک محرک (بالکسر) نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ ایک دوسرے کا غیر ہیں جس کی دو وجہ ہیں:

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ کے ہاں یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ قابل للشئی اس شئی کے واسطے فاعل نہیں ہوسکتا، اور متحرک قابل للشئی (قابل للحرکۃ) ہے لہٰذا یہ حرکت کے لئے فاعل یعنی محرک نہیں بن سکتا۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر جسم (متحرک) حرکت کیلئے فاعل ہو اس وجہ سے کہ وہ جسم ہے اور چونکہ جسمانیت تمام اجسام میں پائی جاتی ہے تو پھر تمام اجسام کا متحرک ہونا لازم آئیگا، اور تالی (یعنی ہر جسم کا متحرک ہونا) صریح البطلان ہے فالمقدم مثلہ لہٰذا جسمانیت کو محرک قرار دینا بھی باطل ہے تو معلوم یہ ہوا کہ حرکت کی علت (محرک) امرِ غیر جسمیت ہے مثلاً طبیعتِ خاصہ (یعنی صورت نوعیہ) یہ جسم کو اس کے حیز طبعی کی طرف حرکت دیتی ہے جبکہ جسم حیزِ طبعی سے خارج ہوجائے۔

صُوَر المبدأ والمنتهى

واما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتا كما فى الحركة المستديرة التامة وقد يتعدد ان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما فى الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد أو الحرارة مضاد بالذات للمنتهى وهو البياض والبرودة كما انهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى فان مفهومى المبدأ والمنتهى متقابلان البتة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة لكونهما وجوديين ولا تقابل التضايف لجواز تعقل احدهما بدون الآخر فليس بينهما الا تقابل التضاد فمعروضا هما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان بالعرض من جهة اخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما فى الحركة من المحيط الى المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين لهما اعنى القرب من الفلك والبعد عنه وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط اى من جهة عروض مفهومى المبدأ والمنتهى.

مبدأ اور منتہی کے متعلق تفصیل

مبدأ اور منتہی کے متعلق کل چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت: مبدأ اور منتہی کبھی بالذات متحد ہوتے ہیں یعنی جو مبدء ہے وہی منتہی ہے اور جو منتہی ہے وہی مبدأ ہے جیسے حرکت مستدیرہ تامہ میں، کہ جسم جہاں سے حرکت شروع کرتا ہے وہیں جا کر ساکن ہو جاتا ہے البتہ ان میں اعتباری فرق ضرور ہوتا ہے۔

دوسری صورت: مبدأ اور منتہی بالذات و بالعرض متضاد ہوتے ہیں، جیسے سواد سے بیاض کی طرف، اور حرارت سے برودت کی طرف حرکت میں اس لئے کہ ان میں مبدأ (سواد و حرارت) بالذات متضاد ہے منتھی (بیاض برودت) کے۔ جیسا کہ یہ دونوں مبدء اور منتہی ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے کے متضاد ہیں اسلئے کہ مبدء اور منتھی دونوں کا مفہوم ایک دوسرے کے متقابل ہے تقابلِ تضاد [۱] کے ساتھ، یعنی ان کے درمیان تقابل ایجاب وسلب بھی نہیں اور نہ تقابلِ عدم وملکہ ہے اس لئے کہ یہ دونوں (مبدء و منتھی) وجودی ہیں جبکہ ایجاب وسلب اور عدم وملکہ میں ایک عدمی اور ایک وجودی ہوتا ہے اور نہ ہی ان کے درمیان تقابلِ تضایف ہے اسلئے کہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر ہو سکتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کے درمیان صرف تقابلِ تضاد ہے۔

جب مبدأ اور منتہی اپنے مفہوم کی حیثیت سے بالعرض ایک دوسرے کے متضاد ہیں تو ان دونوں (مبدء و منتہی) کا جس پر اطلاق ہوتا ہے یعنی معروض (سواد و بیاض، برودت وحرارت) بھی بالعرض متضاد ہونگے۔

---

[۱] تعریفِ تقابل: دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت کا پایا جانا جس کی وجہ سے دونوں ایک محل میں ایک جہت سے ایک وقت میں جمع نہ ہو سکیں۔

اقسامِ تقابل: تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تضاد (۲) تضایف (۳) عدم وملکہ (۴) ایجاب وسلب۔

وجہِ حصر: جن دو چیزوں کے درمیان تقابل ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں وجودی ہونگی یا ایک وجودی اور ایک عدمی۔ اب اگر دونوں وجودی ہوں، تو دو حال سے خالی نہیں، ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوگا یا نہیں، اول تقابلِ تضایف ہے، جیسے: ابوۃ و بنوۃ، ثانی تضاد ہے، جیسے: سواد و بیاض۔

اور اگر ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہے تو دو حال سے خالی نہیں، عدمی محل میں وجودی کی صلاحیت ہوگی یا نہیں، اول تقابل عدم وملکہ ہے، جیسے: عمٰی و بصر اور ثانی ایجاب وسلب ہے، جیسے: انسان ولا انسان۔ ۱۲

تیسری صورت: مبدء اور منتہی اپنے مفہوموں کی جہت کے علاوہ کسی دوسری جہت سے بالعرض آپس میں متضاد ہوں جیسے محیط سے مرکز کی طرف حرکت میں یا مرکز سے محیط کی طرف حرکت میں یہاں مبدأ بالعرض متضاد ہے منتہی کا، دو متضاد عوارض کے عروض کی جہت سے، یعنی فلک کے قریب ہونے یا فلک سے بعید ہونے کے اعتبار سے مبدأ اور منتہی ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔

چوتھی صورت: مبدأ اور منتہی کبھی متضاد ہوتے ہیں بالعرض صرف اسی حیثیت سے یعنی مبدأ اور منتہی کے مفہوموں کے عارض ہونے کی حیثیت سے۔

نوٹ: خلاصہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں مبدأ و منتہی بالذات متحد، دوسری صورت میں بالذات وبالعرض متضاد، تیسری صورت میں صرف بالعرض متضاد، چوتھی صورت میں بھی بالعرض متضاد ہیں، لیکن مبدأ اور منتہی کو مفہوموں کے عارض ہونے کی حیثیت سے جبکہ تیسری صورت میں مفہوموں کے علاوہ کسی دوسری حیثیت سے متضاد ہیں۔

فهذا ما أردنا ان نتكلم فيه من أحوال المتحرك و المحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة بقى الكلام فيما فيه الحركة وفى مقدار الحركة فاما مافيه الحركة يتكلم فيه فى الفصل الثانى وأما مقدار الحركة أعنى الزمان فسيأتى فيه الكلام فى آخر مبحث الحركة.

اُمورِ ستہ میں چار اُمور کا تذکرہ ہوگیا

مصنف نے آخر میں فرمایا کہ یہ ساری تفصیل متحرک ومحرک، مبدء اور منتھی کے وہ احوال ہیں جن میں گفتگو کرنے کا ہم نے ارادہ کیا تھا رہا مسافت (مافیہ الحرکۃ) اور زمان (مقدار حرکت) کے متعلق کلام سو ہم دوسری فصل میں مسافت کے متعلق گفتگو کریں گے اور زمان کے متعلق حرکت کی بحث کے آخر میں کلام کریں گے۔

فصل فيما يقع فيه الحركة

اعلم ان الحركة تقع بالذات فى اربع مقولات الاولى مقولة الاين ووقوع الحركة فيها ظاهر فان اكثر الاجسام تنتقل من اين الى اين على سبيل التدريج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع اعنى الهيئة الحاصلة لشئى بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى خارج والحركة فيها هى ان يتغير الجسم من وضع الى وضع على سبيل التدريج وهذه الحركة قد تكون مع حركة اينية للجسم كالنهوض من القعود الى القيام فان هناك حركتين احدٰهما اينية والاخرى وضعية اذالناهض من القعود الى القيام ينتقل من اين الى اين آخر كما انه ينتقل من وضع الى وضع آخر وقد تكون مع حركة اينية لاجزاء الجسم لاللجسم كحركة الافلاك المحوية فان الفلك المحوى اذا تحرك على استدارة فانه لايفارق اينه ومكانه اعنى السطح الباطن من الفلك الحاوى ويتبدل وضعه الى الامور الخارجة اى التى هى فوقه والتى هى تحته فيكون متحركا فى الوضع لافى الاين لكن اجزائه يتبدل أمكنتها لأنها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوى الى موضع آخر منه وقد لاتكون مع حركة اينية اصلا كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى يتصور له اولاجزائه حركة فى الاين فهو يتحرك على المركز حركة وضعية الثالثة مقولة الكم والحركة فيها هى انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو ان يزيد مقدار الجسم من دون ان

ينضاف اليه غيره والتكاثف وهو ان ينتقص مقدار الجسم من دون ان ينفصل منه جزء وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيّين وتحققهما فيما سبق وينبه على وجودهما ان الماء اذا انجمد تكاثف وصغر حجمه ثم اذا ذاب تخلخل وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل ان الآنية اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلک الا لان الغليان يوجب تخلخلا وزيادة فی مقدار الماء بحيث لايسعه الآنية فتنصدع لامحالة وكا لنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ماينضم اليه فی جميع الاقطار بنسبة طبعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ماينفصل عنه فی جميع الاقطار على نسبة طبعية وفی كون النمو والذبول حركتين فی الكم كلام لايليق بهذا المختصر الرابعة مقولة الكيف والحركة فيها تسمى استحالة وهی كما يصير الماء البارد حارا بالتدريج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسود تدريجا وبالعكس وكما يصير الحصرم حلوا بعد ماكان حامضا واحمر بعد ماكان اخضر فموضوعات البرودة والحرارة والبياض والسواد والحلاوة والحموضة والحمرة والخضرة تستحيل تدريجا فی تلک الكيفيات مع بقاء ذواتها.

یہ فصل حرکت سے متعلق امورِ ستہ میں امر خامس مایقع فیہ الحرکۃ یعنی مسافت کے بیان میں ہے

حرکت کی باعتبار مایقع فیہ الحرکۃ (مسافت) کے چار قسمیں ہیں:

(۱) حرکت فی الاین (حرکتِ اینیہ)۔

(۲) حرکت فی الوضع (حرکتِ وضعیہ)۔

(۳) حرکت فی الکم (حرکتِ کمیہ)۔

(۴) حرکت فی الکیف (حرکتِ کیفیہ)۔

(۱) الحركة فی الأين[۱]

جسم کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف علی سبیل التدریج منتقل ہونا، یہ حرکت اکثر اجسام میں پائی جاتی ہے اور اس حرکت کا نام ''نقلہ'' بھی رکھا جاتا ہے۔(لانتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر)

(۲) الحركة فی الوضع

پہلے وضع کی تعریف پھر مذکورہ حرکت کی تعریف، وضع کی تعریف تو یہ ہے کہ جسم کے بعض اجزاء کی دوسرے بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے یا جسم کے اجزاء کی خارج کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہونے والی ہیئت کو وضع کہتے ہیں اور حرکت فی الوضع کی تعریف یہ ہے کہ جسم ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف علی سبیل التدریج متغیر ہو جائے۔

پھر اس حرکت فی الوضع کی تین قسمیں ہیں:

(۱) **پہلی قسم**: کبھی تو یہ حرکتِ وضعیہ جسم کی حرکتِ اینیہ کے ساتھ ہوگی،

---

[۱] الأين: هو الهيأة الحاصلة للمتكن بسبب حصوله فی المكان فالحركة الأينيّة هی انتقال من أين إلى أين والأين ليس عين المكان فما فی هداية الحكمة هی مسامحة ١٢ الهداية

"كالنُهوضِ مِن القُعود إلى القيام" یعنی قعود سے قیام کی طرف اٹھنا، یہاں پر دو قسم کی حرکتیں ہیں ایک حرکتِ اینیہ ہے دوسری حرکتِ وضعیہ، حرکتِ اینیہ تو اس لئے پائی گئی کہ قعود سے قیام کی طرف اٹھنے والا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ حرکتِ وضعیہ اس لئے پائی گئی کہ جسم ایک ہیئت سے دوسری ہیئت کی طرف منتقل ہوگیا۔

(۲) دوسری قسم: کبھی حرکتِ وضعیہ اجزاءِ جسم کی حرکتِ اینیہ کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ جسم کی حرکتِ اینیہ کے ساتھ جیسا کہ افلاکِ محویہ کی حرکت، اسلئے کہ فلکِ محوی جب حرکتِ مستدیرہ کے ساتھ حرکت کرتا ہے تو وہ اپنے این (مکان) یعنی فلکِ حاوی کی سطحِ باطن سے جدا نہیں ہوتا لہٰذا جسم کی حرکتِ اینیہ نہیں پائی گئی۔ البتہ فوق اور تحت میں پائے جانے والے امورِ خارجیہ کی طرف اس (فلکِ محوی) کی وضع بدل جاتی ہے، لہٰذا حرکتِ وضعیہ تو ہے لیکن حرکتِ اینیہ للجسم نہیں، البتہ حرکتِ اینیہ لاجزاءِ الجسم پائی گئی اس لئے کہ اجزاء کے مکانات تبدیل ہوجاتے ہیں کیونکہ وہ فلکِ حاوی کی سطحِ باطن کے ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہوجاتے ہیں۔

تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ حرکتِ وضعیہ اجزاء جسم کی حرکتِ اینیہ کے ساتھ پائی گئی نہ کہ جسم کی حرکتِ اینیہ کے ساتھ۔

(۳) تیسری قسم: کبھی حرکتِ وضعیہ حرکتِ اینیہ کے ساتھ بالکل نہیں پائی جاتی نہ جسم کی حرکتِ اینیہ کے ساتھ اور نہ ہی اجزاء کی حرکتِ اینیہ کے ساتھ جیسے فلک اعظم کی حرکت، اسلئے کہ فلک اعظم کے کیلئے کوئی مکان ہی نہیں کہ اس کے یا اس کے اجزاء کے واسطے حرکتِ اینیہ کا تصور کیا جاسکے لہٰذا یہ فلک اعظم اپنے مرکز پر حرکتِ وضعیہ کے ساتھ متحرک ہے حرکت فی الاین کے بغیر۔

(۳) الحركة في الكم

جسم کا ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف منتقل ہونا جیسا کہ تخلخل، تکاثف، نمو اور ذبول کہ سب حرکت فی الکم کی صورتیں ہیں۔

تخلخل [۱]

اجزاء میں کسی طرح کے اضافے کے بغیر جسم کی مقدار کا بڑھ جانا، مثلاً: برف پگھل کر پانی میں تبدیل ہو جائے اور اس کا حجم بڑھ جائے۔

تکاثف

جسم کی مقدار اس کے اجزاء میں کمی کے بغیر گھٹ جائے، مثلاً: جب پانی جم کر برف بن جائے تو پانی کا حجم کسی چیز کے جدا ہوئے بغیر گھٹ گیا۔

تخلخل اور تکاثف کے امکان کے بارے میں ماقبل میں تحقیق گزر چکی ہے جیسا کہ پانی جب جم کر برف بن جائے تو اس کا حجم چھوٹا ہو جاتا ہے دیکھئے کسی چیز کے اس سے جدا ہوئے بغیر جسم کی مقدار گھٹ گئی، تو یہ تکاثف ہے پھر جب وہ برف پگھل جائے تو اس کا حجم بڑھ جاتا ہے کسی دوسری چیز کے اس کے ساتھ ملنے کے بغیر، تو یہ تخلخل ہے، تخلخل کے متحقق ہونے کے متعلق اس بات کے ذریعے بھی آگاہی ہوسکتی ہے کہ کسی برتن میں پانی بھر دیں اور اس کے منہ کو کسی چیز سے مضبوطی کے ساتھ باندھ کر آگ پر رکھ دیں تو جوش مارتے وقت برتن پھٹنے لگتا ہے یا کھلنے لگتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ غلیان سے پانی کی مقدار میں اس قدر اضافہ ہو گیا ہے کہ برتن اس کی گنجائش نہیں رکھتا، حالانکہ پانی میں کوئی دوسری چیز نہیں ملائی گئی اسی کا نام تخلخل ہے۔

---

[۱]: تکاثف اور تخلخل کی مذکورہ دونوں صورتیں نمو اور ذبول کی مثال ہیں، اس کے علاوہ اور بھی تخلخل اور تکاثف کی صورتیں ہیں، لیکن وہ نمو اور ذبول کی مثال نہیں ہیں، مثلاً: تخلخل: کسی جسم کے انتفاش (پھولنے) کو بھی کہتے ہیں، یعنی جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے دور ہو جائیں اور درمیان میں اجنبی چیز داخل ہو جائے، جیسے: پھولی ہوئی روئی کہ اس کے اجزاء کے درمیان ہوا داخل ہو گئی ہے۔

اور تکاثف: کسی جسم کے اندماج (سمٹنے) کو کہتے ہیں، جیسے: دھنی ہوئی روئی کو دبا دیا جائے تو ایک اجنبی چیز یعنی ہوا درمیان سے نکل جاتی ہے اور روئی سمٹ جاتی ہے۔

اس کے علاوہ قوام کے گاڑھے اور پتلے ہونے کو بھی تکاثف اور تخلخل کہتے ہیں۔۱۲

نمو

کسی چیز کے ملنے کے بسبب جسم کے اجزاءِ اصلیہ[1] کے حجم کا تناسب طبعی کے[2] موافق تمام اطراف (طول، عرض اور عمق) میں بڑھنا، جیسے: بچے کا جسم ایک طبعی رفتار سے بڑھتا ہے، تو اس کے تمام اعضاء میں ان کی فطرت کے اعتبار سے اضافہ ہوتا ہے، بخلاف سِمن (موٹاپے) کے کہ اس میں اجزائے زائدہ میں اضافہ ہوتا ہے۔

ذبول

کسی چیز کے جسم سے جدا ہونے کے بسبب جسم کے اجزاءِ اصلیہ کے حجم کا تناسب طبعی کے موافق تمام اطراف سے (یعنی طول، عرض اور عمق سے) گھٹ جانا، جیسے: بڑھاپے میں تمام اعضاء میں کمی واقع ہونے لگتی ہے، بخلاف ہزال کے کہ وہ اجزائے زائدہ کی کمی سے واقع ہوتا ہے۔

نوٹ...... مصنفؒ نے فرمایا کہ نمو اور ذبول کے حرکتِ کمیہ ہونے کے متعلق کلام ہے جو اس مختصر کے لائق نہیں۔

امام رازیؒ نے نمو اور ذبول کے حرکت کمیہ ہونے کے باب میں شرح اشارات میں سخت اعتراض کیا ہے جو میبذی میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

---

[1]: حیوانات میں اجزائے اصلیہ وہ ہیں جن کے بغیر ان کی خلقت تام نہ کہی جاسکے اور یہ وہی ہیں جو مادۂ تولید سے پیدا ہوئے ہیں، جیسے: ہڈی، پٹھے، گانٹھ۔ اور زائد وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے: گوشت، چربی اور اوداج وغیرہ۔۱۲]

[2]: احترز بقوله: بنسبة طبعية (هي نسبة تقتضيها طبيعة المحل) عن الورم في جميع الأقطار لأنه ليس على الجرى الطبعي. احترز بقوله: في جميع الأقطار عن السمن فإنه ازدياد في العرض والعمق فقط لا في الأقطار الثلاثة. ۱۲

(۴) الحركة فی الكيف

جسم کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونا اس کا دوسرا نام ''استحالہ'' بھی ہے استحالہ کے معنی ''بدل جانا'' مثال: ٹھنڈے پانی کا آہستہ آہستہ گرم ہو جانا یا اسکا عکس اور اسی طرح جسمِ ابیض کا بتدریج سیاہ ہو جانا یا اس کا عکس، اسی طرح کچے انگوروں کا کھٹا ہونے کے بعد میٹھا ہو جانا، اور سبز ہونے کے بعد سرخ ہو جانا، تو برودت وحرارت، بیاض وسواد، حلاوت وحموضت اور سرخی وسرسبزی کے موضوعات (یعنی جن کو یہ اشیاء عارض ہوتی ہیں) تدریجاً ان کیفیات میں تبدیل ہو جاتے ہیں ان کی ذوات کے باقی رہنے کے ساتھ۔

فهذه اربعة انواع للحركة واما المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات ففی بعضها لاتقع الحركة اصلا وفی بعضها تقع الحركة بالعرض بتبعية وقوع الحركة بالذات فی المقولات الاربع التی يقع فيها الحركة بالذات.

مقولاتِ اربعہ کے علاوہ دیگر مقولات میں حرکت کی تفصیل

یہ حرکت کی چار اقسام ہیں ان کے علاوہ جو باقی مقولات واقسام ہیں ان میں حرکت بالذات واقع نہیں ہوتی، اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) بعض میں تو بالکل واقع ہی نہیں ہوتی۔ جیسے مقولۂ جوہر۔

(۲) اور بعض میں حرکت واقع ہوتی ہے لیکن بالعرض اور اس حرکت کے تابع ہو کر جو ان مقولات اربعہ میں بالذات واقع ہوتی ہے۔[۱]

---

[۱]: فلاسفہ کے نزدیک یہ کائنات جوہر اور عرض سے مرکب ہے، جوہر ایک ہے اور اعراض نو ہیں، ان کے مجموعے کو مقولات عشر کہتے ہیں، مقولۂ جوہر میں حرکت واقع نہیں ہوتی، اعراض تسعہ میں سے چار مقولات میں حرکت بالذات واقع ہوتی ہے اور باقی میں انہیں مقولات اربعہ کے تابع ہو کر حرکت پائی جاتی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے: (جاری ہے)

ا......مقولہ اضافت میں حرکت کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک پانی، دوسرے پانی سے گرم ہے، پھر اس کو حرکت فی الکیف لاحق ہوئی، یعنی تدریجاً وہ ٹھنڈا ہونے لگا، یہاں تک کہ وہ اب اس دوسرے پانی کے مقابلہ میں زیادہ ٹھنڈا ہوگیا، تو اصالۃً تو یہ حرکت فی الکیف ہے، لیکن ضمناً اور تبعاً حرکت فی الاضافہ بھی ہے، کیونکہ وہ اشدیت سے منتقل ہوکر اضعفیت کے دائرے میں آگیا اور یہ دونوں اضافت ہی کی نوع ہیں۔

اسی طرح ایک جسم اوپر ہے، اور دوسرا نیچے، پھر اوپر والا حرکت کر کے نیچے آگیا، یہاں تک کہ دوسرے سے بھی نیچے ہوگیا، یا ایک جسم چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا، پھر چھوٹا جسم حرکت فی الکم کے واسطے سے دوسرے سے بڑا ہوگیا، یا وہ زیادہ بہتر وضع پر تھا، پھر اس سے حرکت کر کے بدتر وضع پر آگیا، تو دیکھو کہ جسم ان تمام صورتوں میں ایک اضافت سے دوسری اضافت کی جانب تدریجاً منتقل ہوا، تو یہ حرکت فی الاضافت ہے۔

حرکت فی الملک کی صورت یہ ہے کہ مثلاً عمامہ نے اپنی جگہ سے نیچے یا اوپر کی جانب حرکت کی تو اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ اس نے سر کا جو احاطہ کیا تھا، اب اس کی ہیئت میں تغیر پیدا ہوگیا، تو اصلاً تو حرکت فی الأین تھی، مگر اس کے واسطے سے حرکت فی الملک بھی ہوگئی۔

اور فعل وانفعال میں حرکت کی صورت یہ ہے کہ جسم تھوڑی حرارت سے زیادہ حرارت کی طرف حرکت کرتا ہے، تو یہ حرکت فی الانفعال ہے، اسی طرح آگ کی حرارت جوں جوں تیز ہوتی ہے، تو اس کی تاثیر بڑھتی جاتی ہے، یہ حرکت فی الفعل ہے۔

ان چار وضعوں کی حرکت ہم نے سمجھا دی ہے، لیکن ایک وضع باقی رہ گئی ہے، وہ متی ہے، متی وہ ہیئت ہے جو کسی شی کو کسی زمان میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔

اس میں حرکت کے وجود کو شیخ ابوعلی سینا تسلیم نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ مقولہ متی میں جو انتقال پایا جاتا ہے، وہ تدریجی نہیں ہوتا، بلکہ دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے، مثلاً ایک سال سے دوسرے سال میں، ایک ماہ سے دوسرے ماہ میں منتقل ہونا بیک دفعہ ہوتا ہے، اس لئے کہ زمانے کے تمام اجزاء باہم متصل اور پیوست ہیں، اور دو زمانوں کے درمیان جو چیز فصل مشترک ہے، وہ ''آن'' کہلاتی ہے، آن زمانے کا وہ حصہ ہے جو نا قابل تجزی ہے۔

اور اس کا تعلق اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے یکساں ہو،...............(جاری ہے)

یعنی وہ ماقبل کے لئے انتہا ہو، اور مابعد کے لئے ابتداء ہو، اب دو زمانے فرض کرو اور ان کے درمیان ایک آن تسلیم کرو، جو فصل مشترک ہے اور پھر فرض کرو کہ کوئی جسم زمان اول سے متحرک ہوا، تو جب تک اس آن مشترک تک پہنچے گا، سابق متی باقی رہے گا، اور جب دوسرے زمان میں پہنچا تو مابعد کا متی شروع ہو گیا، تو اسی آن پر سابق متی کی انتہا ہوئی، اور اسی آن سے لاحق متی کی ابتداء ہوئی، پس یہ حرکت تدریجی نہیں ہے، بلکہ دفعۃً واحدۃً انتقال ہے۔

فصل الحركة اما ذاتية او عرضية

فان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما به حقيقة فحركة ذاتية واما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلک الغير فحركة عرضية فالاولیٰ كهبوط الحجر وجری الفرس والثانية كحركة جالس السفينة بحركتها.

حرکت کی قوت محرکہ کے اعتبار سے اقسام

حرکت کی قوتِ محرکہ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(۱) حرکتِ ذاتیہ۔ (۲) حرکتِ عرضیہ۔

وہ چیز جو حرکت کے ساتھ متصف ہو (یعنی متحرک) استبدال وانتقال یا تو حقیقۃً اس کے ساتھ قائم ہوگا تو حرکتِ ذاتیہ ہے اور اگر استبدال وانتقال اس متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہو لیکن اس متحرک کی طرف منسوب کیا جائے اس متحرک اور غیر میں علاقہ ہونے کی وجہ سے تو اس کا نام حرکتِ عرضیہ ہے۔

حرکتِ ذاتیہ کی مثال: پتھر کا نیچے کی طرف گرنا، گھوڑے کا دوڑنا۔ ان میں استبدال وانتقال خود اس شئے (پتھر، گھوڑے) کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے بیچ میں کوئی واسطہ نہیں۔

حرکتِ عرضیہ کی مثال: جالسِ سفینہ کی حرکت، سفینہ کی حرکت کی وجہ سے۔ یہاں استبدال وانتقال اس متحرک (جالس سفینہ) کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر (کشتی) کے ساتھ قائم ہے لیکن حرکت جالس سفینہ کی طرف منسوب ہے کہ وہ متحرک ہے۔ دونوں میں علاقۂ اتصال پائے جانے کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہے۔

أقسام الحركة الذاتية

والحركة الذاتية على ثلثة اقسام الاولیٰ الحركة الطبعيّة والثانية الحركة القسرية والثالثة الحركة الارادية لان القوة المحركة للجسم ان كانت مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية وان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة فالحركة إرادية كمشي الحيوان أولا يكون كذلك فالحركة طبعية كهبوط الحجر.

حرکتِ ذاتیہ کی اقسام

حرکتِ ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حرکتِ طبعیہ۔ (۲) حرکتِ قسریہ۔ (۳) حرکتِ ارادیہ۔

وجہِ حصر

ان تین اقسام کی وجہ حصر یہ ہے کہ جسم کی قوتِ محرکہ (جو کہ جسم کو حرکت دیتی ہے) یا تو خارج سے مستفاد ہوگی یا خارج سے مستفاد نہیں ہوگی اگر خارج سے مستفاد ہو تو حرکت قسریہ ہے کما فی صعود الحجر برمی الرامی یعنی پتھر کا رامی کی رمی کی وجہ سے اوپر کی طرف جانا، یہ حرکت ذاتیہ ہے لیکن قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہے خود جسم (پتھر) میں نہیں پائی جا رہی۔

اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکت قصد وارادہ کے ساتھ مقارن ہوگی یا نہیں اگر حرکت قصد وارادہ کے ساتھ مقارن ہو تو اس کا نام حرکتِ ارادیہ ہے کمشی الحیوان کہ حیوان کی حرکت قصد وارادہ کے ساتھ مقارن ہے۔

اور اگر حرکت قصد وارادہ کے ساتھ مقارن نہ ہو تو حرکت طبعیہ ہے جیسے پتھر کا نیچے

کی طرف گرنا، اس گرنے میں قوتِ محرکہ خارج سے مستفاد نہیں بلکہ جسم کے اندر پائی جارہی ہے البتہ یہ قوتِ محرکہ قصد وارادہ کیساتھ مقارن نہیں اس لئے یہ حرکتِ طبعیہ ہے۔

بیان المبدأ المحرک فی الحرکات الثلثة

فالمبدأ المحرک فی الحرکة الطبعیة هی طبیعة الجسم عند مقارنة حالة غیر طبعیة لزوال طبیعة الجسم الی الحالة الطبعیة مثلا اذا کان جزء من الارض خارجا عن حیزه الطبعی بالقسر ثم زال القسر اعادته طبعیته الی حیزه الطبعی وکذا اذا کان الماء متسخنا بالقسر ثم زال القسر اعادته طبعیتهٔ الی برودته الطبعیة فالطبیعة تستدعی الهرب عن الحالة المنافرة والطلب للحالة الملائمة فاذا اوصلت الطبعیة الجسم الی الحالة الملائمة اسکنته فالطبیعة بنفس ذاتها لیست علة للحرکة مطلقا بل عند مقارنة حالة غیر طبعیة والحرکة الطبیعة قد تکون علی وتیرة واحدة کهبوط الحجر وقد تکون علی جهات مختلفة مقننة کنماء الشجر.

تینوں حرکتوں میں مبدءِ محرک کا بیان

مصنفؒ یہاں سے ان تینوں قسموں یعنی حرکتِ طبعیہ، حرکتِ قسریہ اور حرکتِ ارادیہ میں مبدأ محرک کو بیان فرمانا چاہتے ہیں۔

حرکتِ طبعیہ میں مبدأ محرک

حرکتِ طبعیہ میں مبدأ محرک جسم کی طبعیت ہے جبکہ جسم حالتِ غیر طبعیہ کے ساتھ مقارن ہو تو جسم کی طبعیت اس جسم کو حالتِ غیر طبعیہ سے حالت طبعیہ کی طرف لوٹا دیتی ہے مثلاً

زمین کا کوئی جزء کسی امرِ خارج کی وجہ سے اپنے حیز طبعی سے خارج ہو جائے (جیسے رمی رامی کی وجہ سے پتھر کا اوپر کی طرف چلا جانا) پھر وہ امرِ خارج زائل ہو جائے (کہ رمی کی قوت ختم ہو جائے) تو اس جزء (مثلاً پتھر) کی طبعیت اس کو حیزِ طبعی (تحت) کی طرف لوٹا دیتی ہے۔

اسی طرح جب پانی کسی امر خارج مثلاً آگ کی وجہ سے گرم ہو جائے پھر وہ امر خارج (آگ) زائل ہو جائے تو پانی کی طبعیت اس کو برودت کی طرف لوٹا دیتی ہے، (جس کے نتیجہ میں آہستہ آہستہ وہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے) کیونکہ برودت پانی کی حالتِ طبعیہ ہے۔

مذکورہ پس منظر سے معلوم ہوا کہ طبعیت دو چیزوں کا تقاضا کرتی ہے ایک ''الهرب عن الحالة المنافرة" یعنی حالت منافرہ سے بھاگنے کا، دوسرا "الطلب للحالة الملائمة" یعنی حالت ملائمہ کی طلب کا (تقاضا کرتی ہے) لہٰذا جب طبیعت جسم کو حالت ملائمہ کی طرف پہنچادیگی تو اس کو حالت ملائمہ میں ساکن کردیگی۔

اس تمام تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طبیعت حرکت کے واسطے علت اور محرک تو ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ جب جسم حالت غیر طبعیہ کے ساتھ مقارن ہو ورنہ حالت طبعیہ کے ساتھ مقارن ہونے کے وقت طبعیت اسے ساکن کر دیتی ہے نہ کہ متحرک۔

وجودِ حرکتِ طبعیہ کی صورتیں

حرکتِ طبعیہ کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں:

(۱) کبھی تو حرکتِ طبعیہ ایک ہی جہت کی طرف ہوتی ہے جیسے پتھر کا نیچے کی طرف آنا۔

(۲) کبھی یہ حرکتِ طبعیہ مختلف جہات کی طرف ہوتی ہے جیسے درخت کا نشو ونما کہ درخت لمبائی، گہرائی اور چوڑائی میں حرکت (بڑھتا) کرتا ہے۔

المبدأ المحرك فی الحركة القسرية

والمبدأ المحرك فی الحركة القسرية قوة فی الجسم المتحرك المقسور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد

والضعف فاذا رمى رام حجرا الى فوق مثلا استفاد الحجر المرمى من الرامى قوة مصعدة له الى فوق وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة فى بدء الامر لاجل معاوقة الطبعية وممانعة الملاء ثم يتلطف قوام الهواء لاجل التسخن المستفاد من الحک فيتسرع نفوذ المرمى فيه ويشتد حركته ثم تسترخى تلک القوة وتفتر جدا وتستولى الطبيعة فتحرک الجسم بالميل الطبعى الى تحت وليس المبدأ المحرک فى الحركة القسريةهو القاسر والا انقطعت حركة المرمى بهلاک الرامى .

حرکتِ قسر یہ میں مبدأ محرک

حرکتِ قسر یہ میں مبدأ محرک جسمِ متحرک مقسور میں پائی جانے والی وہ قوت محرکہ ہے جو خارج سے مستفاد ہواور قابل للشدہ والضعف ہوضعیف تو شروع میں ہوتی ہےاور شدید بعد میں، چنانچہ جب رامی پتھر کواوپر کی طرف پھینکتا ہےتو حجرِ مرمی اس رامی سے ایسی قوت حاصل کرتا ہے جواس کے لئے مصعدۃ الی فوق یعنی اس کواوپر کی طرف لیجانے والی ہو، یہ قوت ابتداء میں اس پتھر کی طبیعت کی رکاوٹ اور ہوا کے بھراؤ کی وجہ سے ضعیف ہوتی ہے، پھر پتھر کی رگڑ کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے جس سے ہوا کا قوام نرم پڑ جاتا ہےلہٰذا حجرِ مرمی نفوذ میں جلدی کرتا ہےاوراس کی حرکت تیز ہوجاتی ہے، لیکن پھرایک حد پر پہنچ کر وہ قوتِ مستفادہ ڈھیلی پڑ جاتی ہےاور بہت سست ہوجاتی ہے، اس مرحلہ پر طبیعت کوولایت حاصل ہوجاتی ہے لہٰذاوہ جسم کومیلِ طبعی کے ساتھ نیچے کی طرف حرکت دیتی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکتِ قسر یہ میں محرک وہ قوت ہے جو خارج سے مستفاد ہونہ کہ قاسر اسلئے کہ اگر قاسر مبدأ محرک ہوتو رامی کے ہلاک ہونے سے مرمی کی حرکت کا منقطع ہونا لازم آتا ہے جو کہ صریح البطلان ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ قاسر مبدأ محرک نہیں، بلکہ قاسر کی امداد حاصل کر کے اس حرکت کو پتھر کی طبیعت ہی مقتضی ہوتی ہے۔

صور الحركة القسرية

ثم الحركة القسرية قد تكون اينية كحركة الحجر المرمى الى فوق وقد تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كمية كتخلخله بالحرارة وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها قد تكون بالدفع كحركة السهم المرمى وقد تكون بالجذب كحركة الحديد عند مصادفة المقناطيس وقد تكون من دفع وجذب معا كحركة البكرة المدحرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعة كحركة الحجر المرمى الى فوق وقد تكون الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسيط الارض وقد تكون الى غاية طبعية كحركة الحجر المرمى الى تحت ولعل لمثل هذه الحركة مبدئين بمجموعها تتحقق تلك الحركة احدهما القوة المستفادة من القاسر وثانيهما القوة الطبعية وقد يجتمع الحركة القسرية مع الحركة العرضية كما سيأتى.

حرکتِ قسریہ کی صورتیں

حرکتِ قسریہ کے پائے جانے کی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) کبھی حرکتِ قسریہ حرکتِ اینیہ کے ساتھ پائی جاتی ہے جیسا کہ حجر مرمی الی فوق، کہ یہ حرکتِ قسریہ حرکتِ اینیہ کے ساتھ ہے۔

(۲) کبھی حرکتِ قسریہ حرکتِ کیفیہ کے ساتھ پائی جاتی ہے جیسے پانی کا آگ (قاسر) کی وجہ سے گرم ہوجانا، کہ برودت سے حرارت کی طرف منتقل ہونا حرکتِ کیفیہ ہے اوراس کے ساتھ ساتھ قاسر (آگ) پائے جانے کی وجہ سے حرکتِ قسریہ بھی ہے۔

(۳) اور کبھی حرکتِ قسر یہ حرکتِ کمیہ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے پانی کا حرارت کی وجہ سے متخلخل ہو جانا، پانی میں تخلخل پیدا ہونا، حرکتِ کمیہ اور حرارت (قاسر) پائے جانے کی وجہ سے حرکتِ قسر یہ بھی ہے۔

(۴) کبھی حرکتِ قسر یہ حرکتِ وضعیہ کیساتھ پائی جاتی ہے کدوران الدولاب، یعنی رہٹ کا گھومنا، یہاں رہٹ کی ہیئت و وضع بدل رہی ہے تو حرکتِ وضعیہ اور قاسر (جانور) کے پائے جانے کی وجہ سے حرکتِ قسر یہ۔

(۵) اسی طرح حرکتِ قسر یہ کبھی تو دفع کے ساتھ ہوتی ہے یعنی دھکا جیسے سہمِ مرمی کی حرکت۔

(۶) اور کبھی جذب کے ساتھ ہوتی ہے جیسے لوہے کی حرکت مقناطیس سے ملنے کے وقت۔

(۷) اور کبھی یہ حرکت جذب و دفع دونوں کے ساتھ ہوتی ہے جیسے لڑھکائی ہوئی ٹکی کی حرکت، کہ وہ ٹکی حرکت کرتے ہوئے زمین کو دفع کرتی ہے اور آگے کی جانب قوت اور جذب کا فعل انجام دیتی ہے۔

(۸) کبھی یہ حرکت قسر یہ غایہ طبعیہ کی مخالف غایہ کی طرف ہوتی ہے جیسے حجر مرمی الی فوق، کہ حجر کی غایہ طبعیہ تحت ہے لیکن اسے مخالف سمت یعنی فوق کی طرف پھینکا گیا۔

(۹) کبھی یہ حرکتِ قسر یہ غایہ طبعیہ کے علاوہ ایسی غایہ کی طرف ہوتی ہے جو غایہ طبعیہ کے مخالف نہیں ہوتی، جیسے سطحِ زمین پر پھینکے جانے والے مٹی کے ڈھیلے کی حرکت، کہ یہ حرکت اگرچہ غایہ طبعی کی جانب نہیں مگر ایسی جانب ہے جو غایت طبعی کے مخالف نہیں۔

(۱۰) اور کبھی یہ حرکتِ قسر یہ غایہ طبعیہ کی جانب ہوتی ہے جیسے حجر مرمی الی تحت، کہ حجر کی غایہ طبعیہ تحت ہے اور اسے حرکت بھی تحت کی جانب دی گئی ممکن ہے کہ اس قسم کی حرکت کے متحقق ہونے کے لئے دو مبدء محرک ہوں ایک مبدء محرک وہ قوت جو قاسر سے مستفاد ہے اور دوسرا مبدء محرک قوت طبعیہ ہے۔

(۱۱) کبھی یہ حرکتِ قسر یہ حرکتِ عرضیہ کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے جس کا بیان آگے

آئیگا۔ولعل لمثل هذه الحركة

والمبدأ المحرك فی الحركة الارادية هو النفس الشاعرة المحركة بالارادة وهی قد تكون علی وتيرة واحدة كالحركة الفلكية فانها ارادية عندهم علی وتيرة واحدة وقد تكون علی طرائق متفننة كحركات الحيوانات بالارادة.

حرکتِ ارادیہ میں مبدءمحرک

حرکتِ ارادیہ میں مبدءمحرک وہ نفسِ شاعرہ (ذی شعور) ہے جو بالارادہ حرکت کرنے والا ہے یعنی نفسِ حیوان۔

حرکتِ ارادیہ کی صورتیں

حرکتِ ارادیہ کے پائے جانے کی دوصورتیں ہیں کبھی تو یہ حرکتِ ارادیہ علی وتیرہ واحدہ یعنی ایک طریقہ پر ہوتی ہے جیسے افلاک کی حرکت، کہ متاخرین فلاسفہ کے نزدیک افلاک کی حرکتِ ارادیہ ہے علی وتیرۃ واحدۃ۔

جبکہ قدماء فلاسفہ کے نزدیک افلاک کی حرکت حرکت طبعیہ ہے، کبھی یہ حرکتِ ارادیہ مختلف طریقوں پر ہوتی ہے جیسا کہ حیوانات کی حرکت بالارادۃ۔

وقد يتركب المبدأ المحرك من طبعية وقاسر فيصدر الحركة من مجموعهما كحركة المرمی من فوق الی تحت فان شئت سمها قسرية بناءً علی ان المركب من الداخل والخارج خارج وان شئت سمها طبعية لكون غايتها طبيعة وقد يتركب من طبيعة وارادة كحركة من سقط من فوق بارادته فان شئت سمها ارادية لان مبدأها ارادة وان شئت سمها طبعية لكونها بميل طبعی الی غاية طبعية وقد يتركب من طبعية

وارادة وقسر کحرکة من سقط بارادته من فوق الی تحت ودفعه دافعٌ ایضا والامر فی تسمیتها بعد وضوح حقیقة الحال هین هذا هوا لکلام فی الحرکة الذاتیة واقسامها.

اب تک مصنفؒ مبدأِ محرک کے انفراد کی صورتیں بیان فرما رہے تھے اگر چہ حرکتِ قسریہ کے پائے جانے کی نویں صورت کے تحت مبدء کے مرکب ہونے کا تذکرہ ہو چکا تھا لیکن وہ ضمناً تھا اب یہاں سے مبدء کے مرکب ہونے کی بحث کو مستقلاً ذکر فرما رہے ہیں۔

مبدء کے مرکب ہونے کی صورتیں

مصنفؒ نے مبدء کے مرکب ہونے کی کل تین صورتیں بیان فرمائیں:

(۱) مبدء محرک کبھی قاسر اور طبیعت دونوں سے ملکر بنتا ہے لہٰذا حرکت دونوں کے مجموعے سے صادر ہوگی جیسا کہ حجر مرمی من فوق الی تحت کی حرکت، ایسی صورت میں آپ کو اختیار ہے چاہے اس کا نام حرکتِ قسریہ رکھدیں، اس بناء پر کہ داخل اور خارج سے مرکب ہونے والا خارج ہوتا ہے اور چاہیں تو اس کا نام حرکت طبعیہ رکھ دیں اس لئے کہ اس کی غایت طبعیت ہے کیونکہ یہ پتھر حیز طبعی کی طرف جا رہا ہے۔

(۲) اور کبھی مبدء محرک طبعیت اور ارادہ سے مرکب ہوتا ہے، جیسا کہ اس شخص کی حرکت جو اوپر سے نیچے کی طرف اپنے ارادے سے گرے اس کے بارے میں بھی اختیار ہے چاہیں تو اس کا نام حرکتِ ارادیہ رکھ دیں اس لئے کہ اس کا مبدء ارادہ ہے اور چاہیں تو حرکت طبعیہ رکھ دیں اس لئے کہ یہ حرکت میل طبعی کے ساتھ غایہ طبعیہ کیطرف ہو رہی ہے۔

(۳) اور کبھی مبدء محرک طبعیت، ارادہ اور قاسر سے ملکر بنتا ہے جیسا کہ اس شخص کی حرکت جو اوپر سے نیچے کی طرف اپنے ارادہ سے گرے اور اس کو کوئی دھکا دینے والا دھکا بھی دے، یہاں مبدء محرک تینوں چیزوں سے مرکب ہے کہ ارادہ سے گرا طبعیت بھی تحت کو چاہتی ہے اور قاسر (دھکا دینے والا) بھی موجود ہے حقیقت حال کے واضح ہونے کے بعد اس کے نام رکھنے کا معاملہ آسان ہے یعنی جو نام بھی رکھنا چاہیں رکھ سکتے ہیں، یعنی طبعیہ، یا ارادیہ یا

تسہیل…… یہاں تک کی گفتگو حرکت ذاتیہ اور اس کی اقسام سے متعلق تھی، آگے حرکت عرضیہ کا بیان ہے۔

أقسام الحركة العرضية

واما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول ان يكون مايوصف بالحركة بالعرض فی مقولة صالحا لان يتصف بالذات بالحركة فی تلك المقولة لكن لايتحرك هو بنفسه ويتحرك مايلازمه فيها بالذات وينسب اليه حركة ملازمه بالعرض ففی الحركة الاينية كالمحمول فی الصندوق المتحرك والمحمول ليس متحركا بالذات فی الاين لانه لايفارق اينه لكنه صالح للحركة الاينية بالذات وينسب اليه بالعرض حركة الصندوق وفی الحركة الوضعية كالكرة المحوية الملتصقة بكرة حاوية متحركة على الاستدارة اذا كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة احدٰهما بحركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك المحوية بالحركة اليومية التی هی حركة الفلك الاطلس بالذات والثانی ان لايكون مايوصف بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف بها لاتحاده مع مايتصف بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحد مع الصنم او لحلولهٖ فيه كان يقال تحرك السواد اوالسطح او الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وينسب الحركة الى اعراضه بالعرض لكونها تابعة له فی التحيز والانتقال.

وضوح حقيقة الحال هين.

یہاں سے حرکتِ عرضیہ کی اقسام بیان فرمارہے ہیں حرکتِ عرضیہ کی تعریف تو ماقبل میں گزر چکی ہے کہ استبدال وانتقال متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہو لیکن اس متحرک اور غیر میں علاقہ پائے جانے کہ وجہ سے حرکت اس متحرک کی طرف منسوب کی جائے۔

حرکتِ عرضیہ کی پہلی تقسیم

حرکتِ عرضیہ کی دو قسمیں ہیں:

حرکتِ عرضیہ کی پہلی قسم

وہ شئے جو کسی مقولہ میں بالعرض حرکت کے ساتھ متصف ہو (یعنی متحرک بالعرض) اس بات کی صلاحیت رکھنے والی ہو کہ اسی مقولہ میں بالذات حرکت کے ساتھ متصف ہو سکے، لیکن فی الحال وہ بذات خود متحرک نہ ہو بلکہ اس کا لازم متحرک بالذات ہو اور لازم کی حرکت بالعرض اس شئے کی طرف منسوب کی جائے۔

حرکتِ اینیہ میں اس کی مثال: جیسا کہ شئ محمول فی الصندوق المتحرک، یہاں صندوق بالذات حرکتِ اینیہ کے ساتھ متصف ہے جبکہ محمول فی الصندوق بالذات مقولہ این میں متحرک نہیں اسلئے کہ محمول اپنے این سے جدا ہی نہیں ہوتا بلکہ صندوق کی سطحِ باطن میں ہی موجود رہتا ہے جو اس کا این ہے، لیکن یہ محمول بالذات حرکتِ اینیہ کی صلاحیت رکھنے والا ہے اور اس وقت صندوق کی حرکت بالعرض اس کی طرف منسوب کی جارہی ہے۔

حرکتِ وضعیہ میں اس کی مثال جیسا کہ کرۂ محویہ جو کرہ حاویہ کے ساتھ اسطور پر متصل ہو کہ ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت کو واجب کرتی ہو، اب اگر کرۂ حاویہ حرکت مستدیرہ (حرکتِ وضعیہ) کے ساتھ متحرک ہو تو کرۂ محویہ بالذات حرکتِ وضعیہ کے ساتھ متحرک نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کی وضع میں تبدیلی پیدا نہیں ہوگی، لیکن یہ کرۂ محویہ بالذات حرکتِ وضعیہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس وقت کرۂ حاویہ کی حرکت بالعرض اس کی طرف

منسوب کی جارہی ہےاور کرۂ محویہ کو بھی متحرک کہا جارہا ہے۔

افلاک محویہ کا اس حرکت یومیہ کے ساتھ بالعرض متصف ہونا جس کے ساتھ فلک اطلس [1] (یعنی فلک اعظم) بالذات متصف ہے، یعنی اسی قبیل سے ہے بالذات تو فلک اعظم متحرک ہے لیکن افلاک محویہ کو بھی متحرک کہہ دیا جاتا ہے بالعرض۔

حرکتِ عرضیہ کی دوسری قسم

حرکتِ عرضیہ کے ساتھ متصف شی بالذات حرکت کی صلاحیت رکھنے والی نہ ہو لیکن اس کا حرکت کے ساتھ اتصاف یا تو متحرک بالذات کے ساتھ متحد ہونے کی وجہ سے ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ صنم نے حرکت کی، یہاں متحرک بالذات تو جسم ہے لیکن صنم اور جسم میں اتحاد ہے اس وجہ سے کہہ دیا جاتا ہے کہ صنم نے حرکت کی۔

یا شی متحرک کا حرکت کے ساتھ اتصاف متحرک بالذات میں حلول کرنیکی وجہ سے ہو کما یقال : تحرک السواد او السطح او الخط.

ان سب مثالوں میں متحرک بالذات تو جسم ہے لیکن حرکت اس کے اعراض کی طرف منسوب کی جارہی ہے بالعرض اسلئے کہ وہ (سطح، سواد، خط) تحیز اور انتقال میں اس جسم کے تابع ہیں۔

ثم الحرکة العرضیة المحضة مالایکون فیها للمتحرک بالعرض تغیر بالذات اصلا کالمحمول فی الصندوق المتحرک المحوی بسطحه الباطن الغیر المفارق له اصلا واما مایتغیر بالذات ماللمتحرک بالعرض من این او وضع مما فیه الحرکة فان کان المتحرک بالعرض مما لایقوم به الانتقال

---

[1] الفلک الأطلس هو الفلک الأعظم الحاوی للأفلاک وما فیها ویقال له الأطلس لما أنه خال عن النجوم کما أن لفظ "الأطلس" خال عن النقاط. ۱۲ (التحفة العلیة)

حقيقة فحرکته وانکانت حرکة بالعرض لکنها فی کونها حرکة بالعرض دون الاولی وهی کحرکة جالس السفينة وراکب الفرس اذ يتبدل اکثر اجزاء مکانهما لکن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة فحالهما فی الاتصاف بالحرکة بالعرض ليس کحال المحمول فی الصندوق المتحرک اذلا يتبدل جزء من اجزاء مکانه اصلا وان کان مما يقوم به الانتقال حقيقة کالمجرور المشدود بالحبل فالجزء الذی يحويه سطح الحبل متحرک بالعرض ومالايحويه سطح الحبل متحرک بالذات بالقسر فکان حرکة المجرور مرکبة من حرکة عرضية وحرکة قسرية ويمکن مثل ذلک فی الحرکة الطبعية ايضا والا مر فی کل ذلک بعد

حرکتِ عرضیہ کی دوسری تقسیم

حرکتِ عرضیہ کی دوسری تقسیم کے تحت بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) حرکتِ عرضیہ محضہ۔ (۲) حرکتِ عرضیہ غیر محضہ۔

(۱) حرکتِ عرضیہ محضہ

وہ حرکت عرضی ہے جس میں متحرک بالعرض کے واسطے بالذات کوئی بھی تغیر نہ ہو، جیسا کہ صندوقِ متحرک میں شئے محمول (صندوق میں رکھی گئی چیز مثلاً کپڑے) جس کی سطح ظاہر کا صندوق کی سطح باطن نے احاطہ کیا ہو یہ شئے محمول صندوق کی حرکت کے وقت اپنے این سے کبھی جدا نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں وضع، کم و کیف کے اعتبار سے کوئی تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔

(۲) حرکتِ عرضیہ غیر محضہ

وہ حرکتِ عرضیہ ہے جس میں متحرک بالعرض میں تغیر بالذات ہو، مقولہ این میں یا مقولہ وضع میں، پھر یہ دو حال سے خالی نہیں:

(۱)...... متحرک بالعرض ایسا ہوگا کہ جس کے ساتھ انتقال حقیقۃً قائم نہ ہو اس کی حرکت بھی اگرچہ بالعرض ہوگی لیکن یہ حرکت بالعرض ہونے میں پہلی قسم (حرکتِ عرضیہ محضہ) کے مقابلہ میں کم تر ہے، جیسے جالس سفینہ کی حرکت، راکب فرس کی حرکت، ان کے ساتھ انتقال اگرچہ حقیقۃً قائم نہیں لیکن پھر بھی ان دونوں کے مکان کے اکثر اجزاء تبدیل ہو جاتے ہیں پس حرکت بالعرض کیساتھ ان دونوں کے متصف ہونے کا حال محمول فی الصندوق المتحرک کے حال سے مختلف ہے اس لئے کہ اس (محمول فی الصندوق) کے مکان کے اجزاء میں سے کوئی جز تبدیل نہیں ہوتا۔

(۲)...... متحرک بالعرض ان چیزوں میں سے ہوگا جس کے ساتھ انتقال حقیقۃً قائم ہو جیسا کہ وہ چیز جس کو رسی سے باندھ کر کھینچا جائے تو اس شئی مجرور کا وہ جز جس کو سطحِ حبل حاوی ہے وہ تو متحرک بالعرض ہے اور جس جزء کو سطحِ حبل حاوی نہیں وہ متحرک بالذات ہے قاسر کی وجہ سے تو مجرور ایک ایسا جسم ہوا جو متحرک بالعرض بھی ہے اور متحرک بالذات بھی یعنی اس کے ساتھ انتقال حقیقۃً قائم ہے۔ لہٰذا مجرور کی یہ حرکت حرکتِ عرضیہ اور حرکتِ قسریہ سے مرکب ہے اور اس جیسی صورت کا اعتبار حرکتِ طبعیہ میں بھی کیا جاسکتا ہے کہ حرکتِ طبعیہ اور حرکتِ عرضیہ جمع ہو جائیں مثلاً کسی شئے کو رسی سے باندھ کر اوپر سے نیچے کی طرف آہستہ آہستہ چھوڑ دیں تو اس شئے کے جس حصہ کو سطحِ حبل حاوی ہے وہ متحرک بالعرض ہے اور باقی حصہ متحرک بالذات و بالطبع ہے۔

فصل فی المیل

الحركة التی هی خروج من مبدأ الی منتهی انما تصدر بحالة انبعاثية نحو الخروج من المبدأ الی المنتهی مدافعة لما يعوق الجسم عن الخروج وتلک الحالة هی المسماة بالميل.

چونکہ حرکت میل کے بغیر نہیں پائی جاتی ، کیونکہ میل اس کے لئے علت قریبہ ہے، اس لئے حرکت کے بعد میل کا بیان فرمایا۔

مصنفؒ نے سب سے پہلے میل کی تعریف فرمائی پھراس کی اقسام۔

میل کی تعریف

چنانچہ میل کی تعریف یہ بیان فرمائی کہ حرکت جو کہ مبدأ سے منتہی کی طرف خروج کا نام ہے یہ حالت انبعاثیہ کے ساتھ صادر ہوتی ہے مبدأ سے منتہی کی جانب خروج کے وقت، اس چیز کو دفع (دھکیلتے ہوئے) کرتے ہوئے جو جسم کو خروج سے روکتی ہے اس حالتِ انبعاثیہ کا نام میل رکھا جاتا ہے۔

میل کی دوسری تعریف

شیخ بوعلی سینا نے اپنے رسالہ الحدود میں میل کی تعریف بیان فرمائی ہے جو زیادہ واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ "الميل كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمانعه عن الحركة "یعنی وہ کیفیت ہے جس کے ذریعے سے جسم اس چیز کو دھکیلتا ہے جو اسکو حرکت سے روکے۔ مختصر لفظوں میں: وہ کیفیت جس کے ذریعہ جسم مانع عن الحرکۃ کا دفاع کرے۔

الميل توجد بدون الحركة

وهی ربما توجد مع تخلف الحركة عنها ويحس بها كما يحس من الحجر المسكن علی اليد والزق المنفوخ

المسكن فی الماء تحت اليد ووجود الميل فی الحركة الاينية والكمية والوضعية ظاهر وفی الكيفية يحتاج فی الاذعان بوجوده الی تلطف القريحة.

میل کا وجود حرکت کے بغیر ہوسکتا ہے

اس عبارت میں مصنفؒ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ میل (حالت انبعاثیہ) حرکت کے بغیر پایا جاسکتا ہے اور اس میل کو محسوس بھی کیا جاسکتا ہے چنانچہ کوئی شخص پتھر اُٹھا کر اپنے ہاتھ پر رکھ لے (یعنی ساکن ہو) تو یہ پتھر اپنے حیز طبعی (تحت) کی جانب میل کرے گا اور ہاتھ (جو کہ مانع ہے) کو تحت کی طرف دھکیلنے کی کوشش کرے گا، اسکو میلِ ہابط کہتے ہیں اسی طرح مشکیزہ (یا ٹیوب) جس کو پانی میں ڈالا گیا ہو اور اس کے اوپر ہاتھ رکھا جائے تو وہ ہاتھ کو فوق کی جانب دھکیل کر اوپر کی جانب نکلنے کی کوشش کرتا ہے اس کو میل صاعد کہتے ہیں۔

اور حرکت اینیہ،[۱] حرکت کمیہ حرکت وضعیہ میں میل کا وجود ظاہر ہے ''وفی الكيفية يحتاج فی الاذعان بوجوه إلى تطلف القريحة'' یعنی حرکت کیفیہ میں چونکہ انتقال ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف ہوتا ہے، (جیسے ٹھنڈے پانی کا گرم ہونا) مکان یا وضع وغیرہ تبدیل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے میل کے وجود کے ادراک واحساس کے لئے لطافتِ طبع اور ذکاوتِ ذہن کی ضرورت پیش آتی ہے۔

---

[۱]: أما ظهور وجود الميل فی حال الحركة الأينية كما إذا تحرک الحجر إلى أسفل ولاقاه اليد فی مسافة حركة فلاشک أن الحجر يؤثر فی اليد وليس ذلک التأثير بمجرد ملاقاة الحجر لليد إذ لامعنى لملاقاة الحجر اليد الاتصال سطحه بسطحها ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لايؤثر فی اليد وأما فی حال الحركة الكمية فلااستصحابها الأينية وأما فی حال الحركة الوضعية فكأنها أينية لكل جزء متوهم. الهدية السعيدية

أقسام الميل

والميل إما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقة وعرضي ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلازمه على قياس ماعرفت في الحركة الذاتية والعرضية.

میل کی اقسام

حرکت کی طرح میل کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) میل ذاتی۔ (۲) میل عرضی۔

(۱) میل ذاتی

وہ میل ہے جو اس چیز کے ساتھ حقیقۃً قائم ہو جو اس (میل) کیساتھ جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے تو میل ذاتی ہے۔

(۲) میل عرضی

وہ میل ہے جو اس چیز کے ساتھ حقیقۃً قائم نہ ہو جو اس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے بلکہ میل اس کے مجاور و لازم کے ساتھ قائم ہو تو میل عرضی ہے۔ میل کی یہ تقسیم بعینہٖ حرکت کی ذاتیہ اور عرضیہ کی طرف تقسیم کی طرح ہے۔

أقسام الميل الذاتي

والميل الذاتي طبعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله ان كان من قبل امر خارج فقسري والا فانكان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبعي.

میل ذاتی کی اقسام

میل ذاتی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) قسری۔ (۲) نفسانی۔ (۳) طبعی۔

میل کا اپنے محل میں حدوث امر خارج کی جانب سے ہوگا یا امر خارج کی جانب سے نہ ہوگا اگر میل کا اپنے محل میں حدوث امر خارج کی جانب سے ہو تو میل قسری ہے، كميل السهم عند انفصاله عن القوس فإن حدوثهٗ من قبل قاسر متميز عن السهم وهو راميه اور اگر میل کا اپنے محل میں حدوث امر خارج کی جانب سے نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو قصد وشعور کے ساتھ ہوگا یا نہیں اگر قصد وشعور کے ساتھ ہو تو میل نفسانی كميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة، وگرنہ میل طبعی ہے مثل ميل الحجر عند هبوطه وميل النبات عند بروزه من الأرض عند الأكثر.

والميل هو العلة القريبة للحركة وذلك لان الحركة لاتوجد الاعلى حد معين من مراتب السرعة والبطء و الحركات تتفاوت سرعة وبطأ فلا بدلها من مبدأ يتفاوت شدة وضعفا والطبيعة والقاسر بل النفس لايتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسيط مبدأ متفاوت شدة وضعفا بينها وبين مايصدر عنها من الحركات.

میل حرکت کی علت قریبہ ہے

مصنفؒ یہاں سے یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ حرکت کا میل کے بغیر پایا جانا ممکن نہیں اس لئے فرمایا کہ میل ہی حرکت کے واسطے علت قریبہ ہے۔

دعویٰ: ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ حرکت کا میل کے بغیر پایا جانا ممکن نہیں۔

دلیل: اس لئے کہ حرکت سرعت اور بطوء کے مراتب میں سے کسی حد متعین کے

بغیر نہیں پائی جاتی (جیسے گاڑی کی چلنے کے لحاظ سے کوئی نہ کوئی رفتار ہوتی ہے، مثلاً ۶۵ کلومیل فی گھنٹہ) اور حرکات سرعت وبطوء کے اعتبار سے متفاوت ہوا کرتی ہیں (مختلف گاڑیوں کی کم وبیش مختلف رفتار ہوتی ہیں) لہٰذا حرکات کے لئے کسی ایسے مبدأ کا ہونا ضروری ہے جو شدت وضعف میں مختلف ہو۔

طبعیت اور قاسر بلکہ نفس بھی شدت وضعف کے ساتھ متفاوت نہیں ہوتا (اس لئے یہ تینوں مبدأ نہیں ہوسکتے) لہٰذا حرکات اور جس چیز سے حرکات صادر ہوں ان کے درمیان کسی ایسے مبدء کا ہونا ضروری ہے جو شدت وضعف میں متفاوت ہو۔

والحاصل انه لایوجد حركة من دون ان یتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولایتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا (۱)بقوة محركة تكون علی حد معین من مراتب الشدة والضعف (۲)وبكون المعاوق الخارجی اعنی قوام الملأ علی حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق او عسره (۳)وبضعف ممانعة المعاوق الداخلی او بشدتها وسهولة انخراق الملاء اوعسره وضعف ممانعة المعاوق الداخلی او شدتها انما تتحدد بحد معین بتحدد القوة المحركة بحد من مراتب الشدة والضعف وكون المعاوق علی حد من الضعف والقوة والقوة المحركة هی المیل فوجود الحركة لایمكن بدون المیل مثلا اذا فرضنا حجرین احدهما بوزن من وثانیهما بوزن مثقال سقطا من علٍ[۱] معین وتحركا بالطبع الی تحت فی ملأ متشابه القوام یكون حركة الحجر الاول اسرع وحركة الثانی ابطأ قطعا وانما ذلک لان المیل فی الاول اشد واقوی فهو اخرق للملأ المعاوق فهو اسرع.

---

[۱] علٍ: اسم ہے بمعنیٰ فوق، جب معرفہ ہوتو من علُ مبنی علی الضم اور نکرہ کی صورت میں ''من علٍ'' کہا جاتا ہے اور ''اَتیتہ من علا'' بھی کہا جاتا ہے۔ مصباح اللغات

میل کی حرکت کے لئے علت محرکہ ہونے کی وضاحت

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت سرعت اور بطوء کے مراتب میں سے کسی مرتبہ پر محدد ہوئے بغیر نہیں پائی جاسکتی اور مراتب سرعت وبطوء میں سے کوئی مرتبہ محدد نہیں ہوسکتا مگر تین شرطوں کے ساتھ :

(۱)......قوت محرکہ مراتب شدت وضعف کی کسی حد معین پر ہو۔

(۲)...... معاوق خارجی (خارجی رکاوٹ) (یعنی قوام ملاء) رقت وغلظ اور سہولتِ انخراق اور عسرِ انخراق کی کسی حد پر ہو۔ (جیسے گاڑی جب ہوا کے مخالف رُخ پر چلے تو ہوا رُکاوٹ ہوتی ہے اور فضا کو چیرنا دشوار ہوتا ہے، نیز سڑک سیدھی نہ ہو یا شکستہ ہو تو وہ بھی گاڑی کی رفتار میں مانع ہوتی ہے)

(۳)......معاوقِ داخلی یعنی داخلی رکاوٹ ضعف وشدت اور سہولتِ انخراق اور عسرِ انخراق کی کسی حد پر ہو۔

جبکہ معاوق داخلی وخارجی کا شدت وضعف کی کسی حد کے ساتھ محدد ہونا قوت محرکہ کے مراتب شدت وضعف میں سے کسی حد معین کے ساتھ تحدد کے ذریعے سے ہوگا اور یہ قوت محرکہ ہی میل ہے .**فثبت ان وجود الحرکۃ لایمکن بدون المیل**

مثال: جب ہم دو پتھر فرض کریں جن میں سے ایک کا وزن ایک سیر اور دوسرے کا وزن ایک مثقال ہو اور دونوں ایک ہی وقت میں کسی بلند جگہ سے گر پڑیں اور نیچے کی طرف بالطبع حرکت کریں تو پہلے پتھر کی حرکت تیز ہوگی اور دوسرے پتھر کی حرکت اس کے مقابلہ میں سست ہوگی اس لئے کہ پہلے پتھر میں میل اشد واقویٰ ہے لہٰذا وہ ملاءِ معاوق کے واسطے اخرق یعنی زیادہ تیز پھاڑنے والا ہے جس کی وجہ سے اس کی حرکت تیز ہے۔

ولا یمکن ان یقال ان طبیعۃ الاول اقتضت السرعۃ فی ایصالہ الی المنتھی وطبیعۃ الثانی لم تقتضھا فابطأت حرکتہ وتراخی وصولہ الی المنتھی.

مصنفؒ نے فرمایا کہ یہاں یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ پہلے پتھر کی طبیعت نے منتھی تک پہنچنے میں سرعت کا تقاضا کیا ہے اور دوسرے پتھر کی طبیعت نے منتھی تک پہنچنے میں سرعت کا تقاضا نہیں کیا اس وجہ سے دوسرے پتھر کی حرکت ست ہے اور منتھی تک اسکے پہنچنے میں تاخیر ہوگئی۔

وذلک لان الطبیعة فیهما واحدة وهی انما تقتضی بالذات حصولهما فی الحیز الطبعی وانما تقتضی الحرکةَ بالعرض من جهة ان الحصول فی الحیز الطبعی لایمکن بدون الحرکة فهی تقتضی حصولها فی الحیز الطبعی ووصولهما الیه فی اسرع مایمکن فلا یمکن ان یکون اِبْطأ حرکةِ الثانی وتراخی وصوله الی المنتهی من تلقاء طبیعته فانما یکون الابطأ والتراخی من جهة ضعف میله.

اس لئے کہ دونوں پتھروں کی طبیعت تو ایک ہے اور وہ بالذات دونوں پتھروں کے حیّزِ طبعی میں حصول کا تقاضا کرتی ہے اور حرکت کا بالعرض تقاضا کرتی ہے اس وجہ سے کہ پتھروں کا حیز طبعی میں حصول حرکت کے بغیر ممکن نہیں لہٰذا وہ طبیعت دونوں پتھروں کے حیز طبعی میں حصول اور منتھی تک وصول کا تقاضا کرتی ہے جس قدر جلدی ہو سکے، لہٰذا یہ بات ناممکن ہے کہ دوسرے پتھر کی حرکت میں سستی اور منتھی تک رسائی میں تاخیر طبیعت کی وجہ سے ہو بلکہ ابطاء وتراخی میل کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ہے۔

المثال الثانی

وکذا اذا رمی رام ذینک الحجرین بقوة واحدة یکون الثانی اطوع للرمی واسرع فی الحرکة القسریة ویکون الاول بخلافه وما ذلک الا لان المعاوق الداخلی وهو المیل الطبعی الهابط فی الثانی اضعف فهو للقاسر اطوع والی الصعود بالقسر

اسرع وفي الاول اقوى فهو اعصى وابطأ فاختلف الميل القسرى الذى افاده القاسر فيهمابالضعف والقوة فهو في الثانى اشد وفي الاول اضعف فبتحدده فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف يتحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما أن في حركتهما الطبعية الهابطة يتحدد حركتهما الطبعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بتحدد ميلهما الطبعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا في الحركة الطبعية والحركة القسرية ظاهروانما يشتبه الامر في الحركة الارادية اذ من الجائز ان يحدد ارادة المتحرك بحركة ارادية حداً معيناً من السرعة والبطء من دون ان يكون هناك ميل نفسانى وتمام الكلام فى ذلك لايليق بهذا المختصر .

اسی طرح جب انہی دونوں پتھروں کو کوئی اوپر کی جانب ایک قوت کے ساتھ پھینکے تو دونوں کی حرکت قسریہ ہوگی (جیسا کہ پچھلی مثال میں حرکت طبعیہ تھی) اور دوسرا پتھر حرکتِ قسریہ میں اسرع ہوگا اور رمی کی زیادہ اطاعت کرنے والا ہوگا اور پہلا پتھر (ایک سیر والا) اس کے خلاف ہوگا (یعنی دوسرے کے مقابلہ میں اس کی حرکت سست ہوگی)۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ دوسرے پتھر میں معاوق داخلی (میل طبعی ہابط) ضعیف ہے (لأنہ أخف) اس لئے وہ قاسر کا مطیع اور صعود کی طرف حرکت کرنے میں تیز رفتار ہوگا، جبکہ پہلے پتھر میں میل طبعی ہابط اقوی ہے اسلئے وہ پتھر اعصی اور ابطأ ہے لہٰذا میل قسری بھی دونوں میں قوت وضعف کے لحاظ سے مختلف ہے، چنانچہ دوسرے پتھر (ایک مثقال والا) میں اشد ہے اور پہلے پتھر میں اضعف ہے تو اس میلِ قسری کے دونوں پتھروں میں شدت وضعف کے مراتب میں سے کسی مرتبہ کے ساتھ محدد ہونے کی وجہ سے حرکتِ قسریہ بھی مراتب سرعت وبطوء میں

سے کسی مرتبہ کے ساتھ متحدد ہوگی جیسا کہ ان دونوں پتھروں کی حرکت طبعیہ ہابط میل طبعی کے مراتب شدت وضعف کے کسی مرتبہ کے ساتھ محدد ہونے کی وجہ سے سرعت وبطوء کے مراتب میں سے کسی مرتبہ کیساتھ محدود و متعین ہے، گویا کہ جسم میں میل کی مثال گاڑی میں ''انجن'' کی ہے کہ اس کے ضعیف وقوی ہونے کے لحاظ سے ہی گاڑی کی رفتار مختلف ہوتی ہے۔

یہ بات جو ہم نے ذکر کی ہے یہ حرکتِ طبعیہ اور حرکتِ قسریہ میں بالکل ظاہر ہے جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوا، البتہ حرکتِ ارادیہ میں کچھ اشتباہ ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ متحرک بالحرکۃ الارادیۃ کا ارادہ سرعت وبطوء کے کسی حد معین کو محدد و متعین کرلے، لیکن وہاں کوئی میل نفسانی نہ ہو لیکن اس بارے میں مزید کلام اس مختصر کے لائق نہیں۔

فصل فی ان الجسم الذی لامیل فیه بالقوۃولا بالفعل

ای لیس فیه مبدأ طباعي لايمكن ان يتحرک بقسر قاسر بل کل جسم يمكن تحركه على الاستقامة او الاستدارة بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طباعی معاوق للميل القسری وهو الذی یسمی بالمعاوق الداخلی.

یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ وہ جسم جس میں میل نہ ہو نہ بالقوۃ اور نہ بالفعل، اس کا قسرِ قاسر کی وجہ سے حرکت کرنا ممکن نہیں یعنی جس جسم میں میل طبعی نہ ہو وہ قاسر کی وجہ سے حرکت نہیں کر سکتا، بلکہ ہر وہ جسم جس کا حرکتِ استقامت یا حرکتِ استدارۃ کے ساتھ قاسر کی وجہ سے حرکت کرنا ممکن ہو اس میں میل طبعی کا پایا جانا ضروری ہے جو کہ میل قسری کے واسطے مانع بنتا ہے اور یہی وہ میل ہے جو معاوق داخلی کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔

وذلک لان الجسم الذی يتحرک بالقسر يختلف عليه تاثير القاسر القوی والقاسر الضعيف بداهة فيطاوع ذلک الجسم القاسر القوی ويمانع القاسر الضعيف وما ذلک الا لان فيه قوة تقتضی حفظ الحيز اوالوضع وتمانع مايزبله عن الحيز الطبعی او الوضع الطبعی اذا كان ذلک المزيل ضعيفا وتعجز عن معاوقته اذا كان قويا وتميل الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمه عائق الى الحيز الطبعی فتلک القوة هی مبدأ الميل الطباعی.

ہر وہ جسم جس کا قاسر کی وجہ سے حرکت کرنا ممکن ہو اس میں میل طبعی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس بات کو مصنف نے دو دلیلوں سے ثابت کیا ہے:

دلیلِ اول

پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وہ جسم جو قاسر کی وجہ سے متحرک ہو اس پر قاسرِ قوی اور

قاسر ضعیف کی تاثیر بداھۃً مختلف ہوتی ہے چنانچہ جسم قاسر قوی کی اطاعت کر لیتا ہے جبکہ قاسر ضعیف کے واسطے رکاوٹ بنتا ہے اور یہ صرف اس وجہ سے کہ اس جسم میں ایسی قوت موجود ہے جو حیز طبعی اور وضع طبعی کی حفاظت کا تقاضا کرتی ہے اور اس چیز کو روکتی ہے جو جسم کو حیز طبعی اور وضع طبعی سے زائل کرے یہ روکنا اس وقت ہے جبکہ مزیل ضعیف ہو اور اگر مزیل قوی ہو تو قوت اس کو روکنے سے عاجز ہو جاتی ہے اور قاسر کے زائل ہونے کے وقت جسم کو اپنے حیز طبعی کی طرف مائل کر دیتی ہے، بشرطیکہ وہاں کوئی اور مانع موجود نہ ہو تو جسم میں پائی جانے والی یہ قوت ہی مبدا میلِ طبعی ہے۔

دلیل ثان علی استحالة حركة الجسم بالقسر بلامعاوق داخلی وهو أقوى الدليلين على ما بيّن فی المطولات

وقد يستدل عليه بانه لوتحرك بقسر قاسر جسم ليس فيه معاوق داخلى فى مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق داخلى بقسر ذاك القاسر فى تلك المسافة فيكون حركته فى زمان اطول من زمان حركة الجسم العديم المعاوق ويكون بين زمانى حركتهما نسبة كالنصفية او الربعية او غيرهما البتة ولنفرض فى تلك المسافة بقسر ذلك القاسر حركة جسم ثالث و يكون فيه ميل معاوق ضعيف يكون نسبته الى المعاوق الداخلى الذى فى الجسم الثانى كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثانى فيكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث الذى فيه ميل معاوق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثانى كنسبة المعاوق الضعيف الى المعاوق الداخلى فى الجسم الثانى اى كنسبة

زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فيكون الحركة مع المعاوق كهي لامعه واللازم ظاهر البطلان وهو انما لزم من فرض حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي فتكون حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي محالة وهو المطلوب .

دوسری دلیل

دوسری دلیل یہ بیان فرمائی کہ اگر کوئی جسم جس میں معاوقِ داخلی نہ ہو قسرِ قاسر کی وجہ سے کسی مسافت میں حرکت کرے گا تو ہم یہاں پر ایک ایسا جسم فرض کرتے ہیں جس میں معاوقِ داخلی ہو اور وہ اسی قسرِ قاسر کی وجہ سے اسی مسافت میں حرکت کرے تو اس دوسرے جسم کی حرکت کا زمانہ عدیم المعاوق جسم کی حرکت کے زمانے کے مقابلے میں زیادہ اور طویل ہوگا اور یقیناً دونوں جسموں کی حرکت کے زمانے کے درمیان نصفیت یا ربعیت وغیرہ کی نسبت ہوگی پھر ہم اسی مسافت میں اسی قسر قاسر کی وجہ سے تیسرے جسم کی حرکت کو فرض کرتے ہیں جس میں معاوق ضعیف ہو جس کی جسمِ ثانی میں موجود معاوقِ داخلی کے ساتھ وہی نسبت ہو جو جسمِ عدیم المعاوق کی حرکت کے زمانہ کی جسمِ ثانی کی حرکت کے زمانے کیساتھ ہے، مثلاً نصفیت یا ربعیت وغیرہ کی نسبت، لہٰذا اس جسمِ ثالث (جس میں میل معاوق ضعیف ہے) کی حرکت کے زمانے کی نسبت جسم ثانی کی حرکت کے زمانے کی طرف ایسی ہی ہو جائیگی جیسی کہ معاوق ضعیف کی نسبت ہے جسم ثانی کے معاوق داخلی کی طرف، یعنی نصفیت یا ربعیت وغیرہ کی نسبت، لہٰذا اس جسمِ ثالث مع المعاوق کی حرکت جسمِ اول لامع المعاوق کی حرکت کی طرح ہو جائیگی اور یہ لازم ظاہر البطلان ہے اور یہ محال لازم آیا جسم کی بلا معاوقِ داخلی کے قاسر کی وجہ سے حرکت کے فرض کرنے سے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم بلا معاوقِ داخلی کی حرکت قاسر کی وجہ سے محال ہے وھو المطلوب۔

فصل فی ان کل جسم لابد من ان یکون فیه مبدأ میل مستقیم او مستدیر

وذلک لان الجسم اما ان یجوز علیه الانتقال من حیز الی حیز آخر فلایکون ذلک الا بمیل مستقیم فان کان عن طباعه فقد ثبت ان فیه مبدأ میل مستقیم وان کان عن امر آخر غیر طباعه فیکون فی طباعه مبدأ میل معاوق لما ثبت آنفاوایضا فقد تحقق ان لکل جسم حیزا طبعیا فاذا جاز ان یفارق الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم یکن هناک عائق یتحرک الجسم بالطبع الی حیزہ الطبعی فیکون فیه مبدأ میل مستقیم واما ان لایجوز علیه الانتقال من حیز الی حیز آخر کالافلاک علی زعمهم فیکون له ولأجزائه المفروضة فیه فی کل آن ووضع اما بالنسبة الی ماتحته فقط اذا کان ذلک الجسم فوق جمیع الاجسام او بالنسبة الی مافوقه والی ماتحته ولیس شئی من الاوضاع المتصورة اولی الیه من غیرہ فح یجوز علیه الانتقال من وضع الی وضع من دون ان یفارق الحیز فیکون فیه مبدأ مستدیر فهو اما عن طباعه فیکون فیه مبدأ میل مستدیرا وعن قاسر فیکون فیه مبدأ میل معاوق لماثبت فی الفصل المتقدم فقد تحقق ان فی کل جسم مبدأ میل مستقیم او مستدیر وهو المدعی.

ہر جسم میں میل مستقیم یا میل مستدیر کا ہونا ضروری ہے

''اس فصل میں مصنفؒ نے ایک دعویٰ اور پھر اس کی دلیل بیان فرمائی ہے''

دعویٰ...... ہرجسم میں مبدءِ میلِ مستقیم یا میلِ مستدیر کا ہونا ضروری ہے۔

تمہید...... دلیل سے پہلے چند باتیں مستحضر رکھیں:

ا...... ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف انتقال حرکتِ مستقیمہ ہے، جس کا دوسرا نام حرکتِ اینیہ ہے، اور حرکت اینیہ ہمیشہ مستقیمہ ہوتی ہے، لہٰذا اس کا محرک اور علت ''میل مستقیم'' ہے۔

۲...... پچھلی فصل میں گزرا جب جسم قاسر کیوجہ سے حرکت کرے تو جسم میں ایسی قوۃ کا ہونا ضروری ہے جو جسم کے حیز طبعی اور وضع طبعی کی حفاظت کرے اور حیز طبعی سے ہٹانے والے (مزیل) کو دفع کرے۔ **فتلک القوة هی مبدأ المیل الطباعی**

دلیل...... (ا) اس کی دلیل مصنفؒ نے یوں بیان فرمائی کہ ایک جسم کا ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف انتقال ممکن ہوگا یا نہیں اگر انتقال ممکن ہو تو یقیناً یہ میل مستقیم کی وجہ [ا] سے ہے اب یہ انتقال دو حال سے خالی نہیں یہ انتقال یا تو طبعیت کی وجہ سے ہوگا یا طبعیت کے علاوہ امر آخر کی وجہ سے ہوگا اگر طبعیت کی وجہ سے ہو تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم میں مبدء میل مستقیم ہے اور اگر طبعیت کے علاوہ کسی امر آخر کی وجہ سے ہو تو اس جسم کی طبعیت میں میل معاوق ہوگا جس کا ثبوت ابھی فصل مقدم میں گزرا ہے۔ (چنانچہ تمہیدی بات نمبر۲ ملاحظہ فرمائیں)

دلیل (۲) نیز یہ بات بھی محقق ہو چکی ہے کہ ہر جسم کے واسطے حیزِ طبعی ہے اور جسم کے لئے قاسر کی وجہ سے اس (حیزِ طبعی) سے جدا ہونا جائز ہے تو جب وہ قاسر زائل ہو جائے تو جسم اس حیزِ طبعی کی طرف بالطبع حرکت کرے گا بشرطیکہ وہاں کوئی مانع نہ ہو لہذا جسم کے اپنے حیزِ طبعی کی طرف حرکت کرنے سے پتہ چلا کہ جسم میں مبدءِ میل مستقیم ہے۔ (کیونکہ حیز طبعی کی

[ا] أما كونه بميل فلما تقدم أن الميل علة قريبة للحركة ووجود المعلول بدون العلة القريبة محال وأما كون الميل مستقيماً فلان الانتقال من حيز إلى حيز هی الحركة الأينية والحركة الأينية إنما تكون مستقيمة لامستديرة لأن الحركة المستديرة على ما تقرر عندهم مخصوصة بما لايخرج المتحرك عن مكانه فالميل فيها إنما يكون ميلاً مستقيماً. ۱۲ الهدية

طرف انتقال میل مستقیم کے بغیر نہیں ہوسکتا)

اور دوسری شق یہ ہے کہ جسم کا ایک حیّز سے دوسرے حیّز کی طرف انتقال جائز نہ ہو جیسا کہ افلاک علی زعم الفلاسفہ، تو اس جسم اور اس کے اجزاءِ مفروضہ کے واسطے ہر آن میں کوئی نہ کوئی وضع وہیئت حاصل ہوگی یا صرف ماتحت کے لحاظ سے یا مافوق اور ماتحت دونوں لحاظ سے صرف ماتحت کے لحاظ سے جبکہ جسم تمام اجسام سے اوپر ہو **کالفلک المحیط للعالم ای الفلک الاعظم**، اور مافوق اور ماتحت دونوں لحاظ سے وضع حاصل ہو جیسے افلاکِ محویہ۔

چونکہ اوضاع مفروضہ میں سے کوئی وضع دوسری وضع سے اولیٰ نہیں ہے لہٰذا اس صورت میں جسم کا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف حیز سے جدا ہوئے بغیر انتقال جائز ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ اس میں میلِ مستدیر ہے پھر یہ انتقال یا تو طبعیت کی وجہ سے ہوگا یا قاسر کی وجہ سے، طبعیت کی وجہ سے ہو تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم میں میلِ مستدیر ہے اور اگر قاسر کی وجہ سے ہو تو اس جسم میں میلِ معاوق ہوگا جس کا فصل مقدم میں تذکرہ ہو چکا، لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر جسم میں میل مستدیر یا میلِ مستقیم ہے۔**وهو المدعیٰ**۔

فصل فی انه لایجوز ان یجتمع فی جسم واحد بسیط او مرکب مبدأ ان او مبدأ واحد لمیلین طباعیین[1] احدهما مستقیم والآخر مستدیر

وذلک لان المیل المستقیم یقتضی ایصال الجسم واجزائه الی حیزه الطبعی علی اقرب الطرق واقصرها والمستدیر یصرف عنه فهمامتنافیان فیمتنع اجتماعهما اما فی البسیط فلبساطته واما فی المرکب فلانه انما یقتضی الحیز باعتبار قوی بسائطه او باعتبار ماله بحسب مزاجه من الخفة والثقل فیکون فیه مبدأ میل مستقیم ویسکن بالطبع اذا وصل الی حیزه الطبعی فلایکون فیه مبدأ میل مستدیر نعم یجوز علیه الحرکة المستدیرة بقسر قاسر او نفس محرکة بالقصد والارادة کحیوان یستدیر قصدا فما یکون فیه مبدأ میل مستقیم کالعناصر لایکون فیه مبدأ میل مستدیر وما یکون فیه مبدأ میل مستدیر کالافلاک عندهم لایکون فیه مبدأ میل مستقیم .

جسم واحد میں دو مبدأ میل طبعی جمع نہیں ہو سکتے

یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ ایک جسم میں خواہ وہ بسیط ہو یا مرکب ہو دو مبدأ یا ایک مبدأ ایسے دو میلین طبعیین کے واسطے جن میں سے ایک مستقیم ہو اور دوسرا مستدیر ہو

---

[1] طباعیین الخ: قید به لأنه إذا كان أحد الميلين غير طباعي فيجوز أن يجتمع في جسم واحد مبدأان متغايران لميلين كما في استدارة الحيوان بقصده على ما سيأتي أو مبدأ واحد لميلين كما إذا أديرت الكرة من الحجر مثلاً عن نفسها فإن فيها مبدأً واحداً وهو الثقل للميل المستقيم الطبعي للميل والمستدير الغير الطبعي. ١٢ الهدية ص٥٦

پایا جانا جائز نہیں۔

دلیل ..... اس کی یہ ہے کہ میل مستقیم کو مختصر ترین راستہ (خطِ مستقیم) جسم اور اس کے اجزاء کے ساتھ حیز طبعی تک پہنچانے کا تقاضا کرتا ہے، جبکہ میل متدیر جسم کو حیز طبعی سے پھیرنا چاہتا ہے لہٰذا یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں اسلئے ان کا ایک جسم میں جمع ہونا اس طور پر کہ دونوں طبعی ہوں (یعنی جسم کی طبعیت دونوں کا تقاضا کرے) ممتنع ہے۔

مذہبِ راجح

جسم واحد میں میل مستقیم و میل متدیر کا اجتماع ممتنع ہے چاہے وہ جسمِ بسیط ہو یا مرکب، جسمِ بسیط میں اس کی بساطت کی وجہ سے، اور جسمِ مرکب میں اسلئے کہ وہ اپنے بسائط کے قویٰ کے لحاظ سے حیز کا تقاضا کرتا ہے، [۱] یا اپنے مزاج یعنی خفت اور ثقل کی اعتبار سے حیز کا مقتضی ہے لہٰذا اس میں مبدأ میلِ مستقیم ہوگا، اور جب جسم اپنے حیزِ طبعی میں پہنچ جائیگا تو بالطبع ساکن ہوجائیگا لہٰذا اس میں مبدأ میلِ متدیر نہیں ہوسکتا، ہاں قسرِ قاسر یا نفسِ محرکہ بالقصد والارادہ کی وجہ سے حرکت متدیرہ کا پایا جانا ممکن ہے مثلاً حیوان قصداً حرکتِ متدیرہ کرے یہاں اگرچہ میل مستقیم اور میل متدیر جمع ہوگئے (کیونکہ میل مستقیم کا مبدأ ''ثقل'' اور میل متدیر کا مبدأ نفسِ محرکہ ہے (ففيه مبدأان لميلين مختلفين الأول طباعي والثاني غير طباعي) لیکن میل متدیر طبعی نہیں بلکہ نفس محرکہ بالقصد کی وجہ سے ہے جبکہ محال میل مستقیمِ طبعی اور میل متدیرِ طبعی کا جمع ہونا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ جس جسم میں مبدأ میل مستقیم طبعی ہوگا اس میں مبدأ میل متدیر طبعی نہیں ہوگا جیسے عناصر، اور جس جسم میں میل متدیر طبعی ہوگا اس میں میل مستقیم طبعی نہیں ہوسکتا جیسے افلاک علی زعم الفلاسفہ۔

---

[۱]: مثلاً پانی اور مٹی سے مرکب ہو تو بسائط کے لحاظ سے تحت کا مقتضی ہوگا، آگ اور ہوا سے مرکب ہو تو فوق کا تقاضا کرے گا۔۱۲

فصل فی ان کل متحرک بحرکتین مستقیمتین لابد وان یسکن بینهما

وذلک لان الحرکة انما توجد بسبب میل علی ما عرفت فاذا تحرک متحرک حرکة مستقیمة الی منتهی یکون فیه میل موصل الیه ویکون ذلک المیل موجوداً فیه فی آن وصوله الی ذلک المنتهی فاذا تحرک حرکة اخری وفارقه بمیل مزیل له عنه یکون ذلک المیل حادثا فی آن ولا یکون ذلک هو آن الوصول لامتناع ان یجتمع فی آن الوصول فی الجسم میل موصل له الی ذلک المنتهی ومیل مزیل له عنه بل یکون ذلک الآن الذی حدث فیه المیل المزیل بعد آن الوصول فاما ان لایکون بین آن الوصول وبین ذلک الآن الذی حدث فیه المیل الثانی المزیل زمان بل یکون ذلک الآن تلوآن الوصول بلا فصل فیلزم تتالی آنین وهو محال کما سیأتی انشاء الله تعالیٰ او یکون بین ذینک الآنین زمان فی الجسم یکون ساکنا فی ذلک الزمان لان الحرکة الاولی قد انقطعت قبله والحرکة الثانیة لم تبتدأ بعد لعدم حدوث سببه اعنی المیل المزیل فی ذلک الزمان فثبت تخلل السکون بین الحرکتین المستقیمین وهو المطلوب.

دوحرکت مستقیمہ کے درمیان ''سکون'' کا وجود

اگر کوئی جسم جو دو جو حرکتِ مستقیمہ کے ساتھ متحرک ہو تو ان دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا پایا جانا ضروری ہے یا نہیں؟ مصنفؒ نے اس سلسلہ میں دو مذاہب بیان فرمائے

مذہب حق اور راجح کو پہلے ذکر فرمایا اور دوسرا مذہب مرجوح ہے جسے بعد میں ذکر فرمایا۔

مذہب حق

معلم اُول اور ان کے متبعین کے ہاں ہر دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کا پایا جانا ضروری ہے۔

دلیل

ان حضرات کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم میں حرکت میل کی وجہ سے ہوتی ہے (کیونکہ میل آلۂ حرکت ہے) لہٰذا جب کوئی جسم منتہی کی طرف حرکتِ مستقیمہ کے ساتھ حرکت کرے گا تو اس میں میلِ موصل ہوگا (جو جسم کو منتہی تک پہنچائیگا) اور یہ میلِ موصل آن وصول یعنی منتھی تک پہنچنے کی گھڑی میں جسم میں موجود ہوگا اور جب یہ جسم دوبارہ حرکت کرے گا اور اس منتھی سے میل مزیل کی وجہ سے جدا ہوگا تو یہ میلِ مزیل ایک آن میں پیدا ہوگا لیکن یہ آن وہی آن وصول نہیں اسلئے کہ ان دونوں میلوں میں منافات ہے بلکہ وہ آن جس میں میلِ مزیل پیدا ہوا ہے، آنِ وصول کے بعد ہوگا، اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو آنِ وصول اور آنِ حدوث میلِ مزیل کے درمیان کوئی زمانہ ہوگا یا کوئی زمانہ نہیں ہوگا، اگر کوئی زمانہ نہ ہو اور وہ آنِ حدوث آنِ وصول کے فوراً بعد بغیر فصل کے ہو تو دو آنوں کا متوالی ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے کما سیاتی ان شاء اللہ تعالیٰ[1] اور اگر دونوں آنوں کے درمیان زمان ہو تو جسم اس زمان میں ساکن ہوگا اسلئے کہ حرکت اولیٰ تو پہلے سے منقطع ہو چکی ہے اور حرکت ثانیہ ابھی تک شروع

---

[1] أي في بحث الزمان من أن الآن فصل متوهم بين أجزاء الزمان غير قابل للانقسام فلو تتالت آنات أو آنان لزم تركب الزمان من أجزاء لاتتجزى ولما كان الزمان منطبقاً على الحركة المتصلة والحركة المتصلة على المسافة المتصلة لزم من تركبه من أجزاء لاتتجزى تركب المسافة من الأجزاء التي تتجزى وقد ثبت استحالته فيما سلف. ۱۲ الهدية

نہیں ہوئی اس لئے کہ اسکا سبب یعنی میل مزیل اس زمان میں پیدا نہیں ہوا، لہٰذا دوحرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کا پایا جانا ثابت ہوگیا وھوالمطلوب اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

ومن خالف في ذلک یستدل بانه لووجب السکون بینهما فالخردلة المرمیة الی فوق اذالاقت في صعودها جبلا هابطا لزم ان توقف ذلک الجبل لوجوب سکونها واستلزام سکونها وقوف الجبل واللازم صریح البطلان.

مذہبِ مرجوح

یہ دوسرا مذہب مرجوح افلاطون اوراس کے متبعین کا ہے ان حضرات نے دوحرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کے پائے جانے کاانکار کیاہے۔

دلیل

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوحرکتوں کے درمیان سکون کا پایا جانا ضروری ہو تو رائی کا دانہ، جسے اوپر کی جانب پھینکا گیا ہو جب وہ بلندی کی طرف جاتے ہوئے اوپر سے گرنے والے پہاڑ سے ملے گا تو رائی کا دانہ نیچے کی جانب دوسری حرکت شروع کرنے سے پہلے ساکن ہوجائیگا (کیونکہ دوحرکتوں میں سکون ضروری ہے) تو اس دانہ کے سکون اور ٹھہرنے کی وجہ سے پہاڑ کا بھی ٹھہرنا لازم آیگا اور یہ لازم صریح البطلان ہے تو ملزوم یعنی رائی کے دانہ کا ساکن ہونا باطل ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ دوحرکت مستقیمہ کے درمیان سکون ضروری نہیں وھوالمدعی۔

والجواب ان الخردلة لاتسکن بل تتحرک بالعرض بحرکة الجبل والسکون انما یجب اذا کانت الحرکة الثانیة ذاتیة لان الحرکة الذاتیة انما توجد بحدوث المیل ولایجب اذا کانت عرضیة لان الحرکة العرضیة لاتستدعي حدوث

الميل المتحرک والسکون انما کان یلزم لاجل حدوث الميل المزيل فی آن غير آن الوصول وهو هٰهنا منتف.

مصنف نے اس مذہب مرجوح کی دلیل بیان فرمانے کے بعد اس کے دو جواب دیئے:

پہلا جواب

تمہید...... ''حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون ضروری ہے جبکہ حرکت ذاتیہ ہو حرکتِ عرضیہ ہو تو سکون ضروری نہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ رائی کا دانہ جب پہاڑ سے ملے گا تو ساکن نہیں ہوگا بلکہ حرکت جبل کی وجہ سے متحرک بالعرض ہوگا اور حرکتِ عرضیہ کے لئے سکون کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ حرکت ذاتیہ کے لئے سکون کا پایا جانا ضروری ہے اسلئے کہ حرکت ذاتیہ میل کی وجہ سے پائی جاتی ہے حرکتِ عرضیہ کے لئے سکون کا پایا جانا اس لئے ضروری نہیں کہ حرکتِ عرضیہ حدوث میل کا تقاضا نہیں کرتی اور سکون لازم آتا ہے میل مزیل کے آن وصول کے علاوہ دوسری آن میں پیدا ہونے کی بناء پر، اور یہاں (حرکتِ عرضیہ میں) میل منتفی ہے تو سکون بھی ضروری نہیں۔

على أن وقوف الجبل ليس مستحيلاً بل مستَبعدٌ و ضرورات الطّبعية قد توجب ما يستبعد فی العادة.

دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مان بھی لیں کہ رائی کے دانہ کے لئے سکون ثابت کرنے سے پہاڑ کا ٹھہرنا لازم آتا ہے تو یہ کوئی امر محال نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ مستبعد ہے کہ عادۃ ایسا نہیں ہوتا لیکن بعض دفعہ ایسے امور کا وقوع ہو جاتا ہے جو عادۃً واقع نہیں ہوتے۔

حاصلها أن وقوف الجبل فی الجو غير مستحيل بل مستبد فی العادة وضرورات الطبيعة كثيراً ما تقتضی أموراً مستبعدة عادة كالتخلخل

الحقيقى وعدم دخول الماء فى القارورة الضيقة الرأس المكبة على الماء كذلك ثبوت تخلخل السكون بين الحركتين بالبرهان يقتضى وقوف الجبل وإن كان مستبعداً. ١٢ الهدية

حرکت مستقیمہ غیر متناہی نہیں

فقد تحقق ان الحركة المستقيمة لاتتصل الى غير النهاية لانها اما ان تكون واحدة متصلة فى مسافة غير متناهية وهو محال لوجوب تناهي الابعاد اولا تكون واحدة بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلل السكون بينهما لما عرفت فلا تكون متصلة .

دوحرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کو ثابت کرنے سے یہ بات بھی متحقق ہوگئی کہ حرکت مستقیمہ غیر نہایہ تک متصل نہیں ہوتی اس لئے کہ حرکت مستقیمہ یا تو واحدہ ہوگی جو کہ متصل ہو مسافت غیر متناہیہ میں ۔ یہ محال ہے ابعاد کے متناہی ہونے کی وجہ سے، جب ابعاد متناہی ہیں تو مسافت بھی متناہی ہوگی، اس لئے حرکت کا مسافت غیر متناہیہ میں پایا جانا محال ہے یا حرکت مستقیمہ واحدہ نہیں ہوگی بلکہ چند حرکات ہوں گی جن میں سے بعض ذاہبہ ہوں گی اور بعض راجعہ ،تو ان کے درمیان سکون کا متخلل ہونا لازم آئیگا لہٰذا وہ متصلہ نہیں ہوگی تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ حرکت مستقیمہ غیر نہایہ تک متصل نہیں ہوسکتی۔

فصل فی اتصاف الحرکة بالسرعة والبطوء

السرعة کیفیة یقطع بها المتحرک مسافة مساویة لمسافة یقطعها متحرک آخر فی زمان اقل من زمان حرکة ذلک المتحرک الآخراومسافة اطول من تلک المسافة فی مثل زمانه او فی زمان اقصر منه والبطء کیفیة یقطع بها المتحرک المسافة المساویة لمسافة یقطعها متحرک آخرفی زمان اطول من زمان حرکة ذلک المتحرک الآخر او مسافة اقصر من تلک المسافة فی مثل زمانه او فی زمان اطول منه.

یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ حرکت سرعت اور بطوء کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔

تمہید......(۱) سرعت و بطوء میں تقابلِ تضایف ہے نہ کہ تقابلِ تضاد کما ذهب إليه البعض، أما التقابل فلعدم اجتماعهما فی حرکة واحدة من جهة واحدة (کما سیأتی) وأما التضایف فلأنهما مفهومان وجودیان یستلزم تعقل کل واحد منهما تعقل الآخر کالأبوة والبنوة.

(۲) چونکہ ان کے درمیان تضایف ہے، اسی لئے مصنفؒ ان کے معانی حقیقیہ کی وضاحت کیلئے امور نسبیہ لائے ہیں، چنانچہ پہلی شق میں ''زمان'' کما قال فی زمان أقل من زمان الخ اور دوسری شق میں مسافت لائے ہیں کما قال إذ مسافة أطول من تلک المسافة الخ.

سرعت کی تعریف

تعبیر اول

جسم متحرک دوسرے متحرک کی زیادہ وقت میں (ایک گھنٹہ) طے کردہ مسافت (۱۰۰ میل) کو کم وقت (آدھا گھنٹہ) میں طے کرے۔

تعبیر ثانی

سرعت نام ہے اس کیفیت کا جس کے ذریعے جسم متحرک متعین وقت (ایک گھنٹہ) میں ایسی مسافت (سومیل) طے کرے جو اس مسافت (۵۰ میل) سے طویل ہو جسے دوسرا جسم اسی متعین زمانے (ایک گھنٹہ) میں طے کرے۔

تعبیر ثالث

سرعت اس کیفیت کا نام ہے جس کے ذریعے جسم متحرک متعین مسافت (۵۰ میل) ایک ایسے زمان (ایک گھنٹہ) میں طے کرے جو کم ہو اس زمان (ڈیڑھ گھنٹہ) سے جس میں دوسرا جسم اسی متعین مسافت کو طے کرے۔

بطوء کی تعریف

بطوء کی تعریف سرعت کی تعریف کا عکس ہے۔

تعبیر اول

بطوء نام ہے اس کیفیت کا جس کے ذریعے متحرک زیادہ زمانے میں ایسی مسافت طے کرتا ہے جو مساوی ہو اس مسافت کے جسے دوسرا جسم کم زمانے میں طے کرتا ہے۔

تعبیر ثانی

بطوء وہ کیفیت ہے جسکے ذریعے متحرک متعین وقت (ایک گھنٹہ) میں ایسی مسافت (۵۰ میل) طے کرے جو کم ہو اس مسافت (سومیل) سے جسے دوسرا جسم اسی متعین زمانے (ایک گھنٹہ) میں طے کرے یا طویل زمانہ (ڈیڑھ گھنٹہ) میں طے کرے۔

تعبیر ثالث

بطوء اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے ذریعے متحرک متعین مسافت ایک ایسے

زمانے میں طے کرے جو زیادہ ہو اس زمانے سے جس میں دوسرا جسم اسی متعین مسافت کو طے کرے۔

والمراد بالمسافة مافيه الحركة من أية مقولة كان.

اس عبارت میں مصنفؒ نے مسافت کی تعریف بیان فرمائی کہ مسافت وہ مسلک (طریق) ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے چاہے وہ حرکت مقولہ این ہو یا مقولہ کیف وغیرہ۔

فهما يعرضان الحركة بالقياس الى حركة اخرى فحركة واحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وبطية بالقياس الى حركة اخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف بالسرعة والبطء فهما ليسافصلين منوعين للحركة بل حركة واحدة شخصية يكون بعض اجزائها الفرضية متصفا بالسرعة وبعضها متصفا بالبطء ولا يختلف بهذا الاختلاف شخص الحركة فضلا عن نوعيتهما على ان السرعة والبطء تقبلان الشدة والضعف فلا يكونان فصلين مقومين للحركة لان الاجناس والفصول لاتقبل الشدةوالضعف عندهم.

سرعت وبطوء حرکت کی اقسامِ ذاتیہ نہیں

اس عبارت میں مصنفؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ سرعت وبطوء حرکت کی انواع اور اقسام ذاتیہ نہیں بلکہ اقسام اعتباریہ واضافیہ ہیں یعنی ان کے درمیان تقابل تضایف ہے نہ کہ تقابل تضاد جیسا کہ بعض فلاسفہ کا یہی مذہب ہے مصنفؒ نے اپنے اس دعویٰ کی دو دلیلیں بیان فرمائیں:

دلیل اول

پہلی دلیل یہ ہے کہ حرکت معینہ کو ایک حرکت کے اعتبار سے سریعہ اور دوسری حرکت

کے اعتبار سے بطیئہ کہہ دیا جاتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سرعت وبطوء حرکت کی اقسام ذاتیہ نہیں بلکہ اقسام اعتباریہ ہیں جوحرکت کو عارض ہیں اجناس ،فصول کی طرح حرکت کے قوام میں داخل نہیں ،لہٰذا سرعت وبطوء کے اختلاف کی وجہ سے حرکت کی نوع مختلف نہیں ہوگی بلکہ حرکت تو واحدہ شخصیہ رہتی ہے البتہ اسکے اجزاء مفروضہ میں سے بعض سرعت کے ساتھ اور بعض بطوء کے ساتھ متصف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کی وجہ سے حرکت کے تشخص میں فرق نہیں آتا جوکہ حرکت کی حقیقت سے خارج ایک امر زائد ہے تو حرکت کی نوع میں فرق کا نہ آنا بطریق اولیٰ ہوگا اس لئے کہ وہ تو حرکت کی ذات میں داخل ہے۔

دلیل ثانی

دوسری دلیل یہ بیان فرمائی کہ سرعت وبطوء شدت وضعف کوقبول کرتے ہیں لہٰذا یہ حرکت کی ذات کے واسطے فصول مقومہ نہیں بن سکتے اس لئے کہ فصول تو قابل للشدة والضعف نہیں۔

ثم سبب بطء الحركة المعاوقة الداخلية كما فی الحركة القسرية او المعاوقة الخارجية اوالارادة لاتخلل السكنات فی الحركة كما يظنه قوم اذ لو كان كذلک لما احس بالحركة اذ لو قيس حركة الفرس العادی فی زمان الی حركة الفلک الاعظم فيه فهی بطيئة غاية بالقياس اليها فلو كان بطوئها لاجل تخلل السكنات كان نسبة سكناته الی حركاته كنسبة فضل حركة الفلک الاعظم الی حركات الفرس ولا شک فی انه يزيدعليها فی قطع المسافة بالف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته بالف الف مرة فيجب ان لايكون حركاته محسوسة وهو صريح البطلان.

حرکت کے بطوء کا سبب

حرکت بطیئہ کے بطوء کا سبب کیا ہے اس سلسلہ میں اختلاف ہے مصنفؒ نے پہلے راجح وحق مذہب بیان فرمایا پھر مرجوح اور پھر اس کے بطلان کی دلیل بیان فرمائی۔

مذہب راجح

مذہب راجح یہ ہے کہ حرکت بطیئہ کے بطوء کا سبب یا تو معاوقِ داخلی ہوتا ہے یا معاوقِ خارجی اور یا ارادہ، معاوقِ داخلی کی مثال جیسا کہ حرکتِ قسر یہ میں، کہ بھاری پتھر کو حرکت دی جائے تو معاوق داخلی (داخلی رکاوٹ) کی وجہ سے اس کی حرکت سست ہوگی، معاوق خارجی کی مثال جیسے پتھر کے اوپر جانے کے وقت قوام ملاء (ہوا کا بھراؤ) پتھر کو اوپر جانے سے روکتا ہے۔ ارادہ کی مثال جیسا کہ انسان اپنے ارادہ سے آہستہ حرکت کرے۔

مذہب مرجوح

مذہب مرجوح یہ ہے کہ حرکت کے بطوء کا سبب وہ سکنات ہیں جو حرکت میں پائی جاتی ہیں۔

مذہب مرجوح کے بطلان کی دلیل

مذہب مرجوح کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اگر حرکت کے بطوء کا سبب سکنات حرکت ہوں تو حرکت بالکل محسوس ہی نہیں ہوگی مثلا اگر معین وقت میں ایک تیز رفتار گھوڑے کی حرکت اور فلک اعظم کی حرکت کے درمیان نسبت معلوم کی جائے تو فرس کی حرکت فلک کی حرکت کے مقابلے میں انتہائی بطئی ہوگی پس اگر یہ بطوء تخللِ سکنات کی وجہ سے ہے تو حرکتِفلک کی جتنی مقدار فرس کی حرکت سے زائد ہوگی اتنی فرس کے لئے سکنات حاصل ہوں گی ،تو فرس کی سکنات فرس کی حرکات سے اتنی بڑھ جائیں گی جتنی کہ فلک کی حرکت فرس کی حرکات سے زائد ہے اسی کو ماتن نے یوں تعبیر فرمایا کہ فرس کی سکنات اور حرکات کے درمیان وہی

نسبت ہوگی جو کہ فلک اعظم کی حرکت اور فرس کی حرکات کے درمیان ہے اور فلک اعظم کی حرکت فرس کی حرکات سے دس لاکھ گنا زائد ہے تو فرس کی سکنات بھی فرس کی حرکات سے دس لاکھ گنا زائد ہونگی تو اس سے لازم آئیگا کہ فرس کی حرکات بالکل محسوس ہی نہ ہوں حالانکہ یہ صریح البطلان ہے (کیونکہ فرس کی حرکات محسوس کی گئی ہیں) اور یہ بطلان لازم آیا تخللِ سکنات کو بطوء کا سبب قرار دینے کی وجہ سے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ حرکت کے بطوء کا سبب تخللِ سکنات نہیں۔

ثم ان السرعة والبطء لاينتهيان الى حد اى ليس حركة سريعة لايمكن حركة اسرع منها ولا حركة بطيئة لايمكن حركة ابطأ منها لان كل حركة انما تقع فى زمان والزمان يقبل الانقسام لا الى نهاية فكل زمان تقع فيه حركة فى مسافة يمكن ان تقع حركة فى مثل تلك المسافة فى زمان اقل من ذلك الزمان او اطول منه .

سرعت وبطوء کا کوئی منتہی نہیں

سرعت اور بطوء غیر متناہی ہیں یعنی ان کی کوئی ایسی حد نہیں کہ جہاں جا کر یہ منتہی ہو جائیں لہٰذا ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی ایسی حرکت سریعہ پائی جائے جس سے اسرع حرکت نہ ہو یا کوئی ایسی حرکت بطیئہ پائی جائی جس سے ابطأ حرکت نہ ہو۔

دلیل...... سرعت اور بطوء کے غیر متناہی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہر حرکت کسی نہ کسی زمانے میں واقع ہوتی ہے اور زمانہ لا الی نہایہ تقسیم کو قبول کرتا ہے لہٰذا اگر کوئی حرکت کسی معین مسافت کو ایک زمان میں طے کرے تو ممکن ہے کہ دوسری حرکت اسی مسافت کو ایسے زمان میں طے کرے جو پہلی حرکت کے زمان سے اقل ہو (تو حرکتِ سریعۃ) یا طویل ہو (تو حرکتِ بطیئہ)۔

المبحث الخامس فى الزمان وفيه ابحاث

"مبحث خامس زمان کے متعلق ہے"

اس کے تحت چند ابحاث ہیں:

البحث الاول فى تحقيق ماهية الزمان

لاريب فى ان فى نفس الامر امرا يقع فيه التغيرات والحوادث والحركات والقبليات والبعديات والمعيات هو المسمى بالزمان والعلم به ضرورى حاصل للبله والصبيان فان كل احد يعلم العمر والسنة والشهر والليل والنهار والساعة وغيرها فمن قائل انه امرموهوم لاوجود له فى الاعيان ومن زاعم انه موجود لكن ليس له حقيقية بل هو امور حادثة اختيرت لان ينسب اليها امور اخر بالحصول فيها فيجعل الاولى اوقاتا للاخرى والزمان هو مجموع اوقات والناس فيه مذاهب اخر وذهب المشائيةالى انه كم متصل غير قار مقدار للحركة.

پہلی بحث زمان کی ماہیت کی تحقیق کے بیان میں ہے

اس بات میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ نفس الامر میں ایک ایسا امر موجود ہے جس میں تغیرات، حوادث، حرکات، قبلیات، بعدیات اور معیات واقع ہوتے ہیں اس امر کا نام "زمان" رکھا جاتا ہے اس زمان کا علم بدیہی ہے اس لئے کہ یہ بیوقوفوں اور بچوں کو بھی حاصل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک عمر، سال، مہینہ، دن اور رات وغیرہ کے مفہوم ومصداق سے آگاہ ہے لیکن اس بداہت کے باوجود بھی زمان کے متعلق لوگوں میں اختلاف ہے۔

(۱) مذہب اول

بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ زمانہ ایک امر موہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔

(۲) مذہب ثانی

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زمانہ موجود ہے لیکن اس کیلئے کوئی حقیقت واقعیہ نہیں بلکہ زمانہ تو وہ امور حادثہ ہیں جن کو اس لئے منتخب کیا گیا ہے تا کہ دوسرے امور کو (ان میں حاصل ہونے کی وجہ سے) ان کی طرف منسوب کیا جا سکے چنانچہ پہلے امور کو (للشہرۃ) بعد والے امور کے واسطے اوقات قرار دیدیا جاتا ہے[1] لہٰذا زمانہ اوقات کے مجموعے کا نام ہے۔

وللناس فيه مذاهب أخر۔فليراجع إلى الهامش ۔

مشائیہ کا مذہب: الزمان : كم متصل غير قار مقدار للحركة

مشائیہ کے نزدیک زمان کم متصل غیر قار اور حرکت کے واسطے مقدار ہے۔

وبيان ذلک انه اذا ابتدأت معاً حركات مختلفة فی السرعةوالبطء ثم انقطعت معا فبين ابتدائهاوانقطاعها متسع يقطع فيه ابطؤها مسافة قصيرة واوسطها مسافة طويلة واسرعها مسافة ازيد منها ولا يمكن فيه ان يقطع البطئية مسافة السريعة او الوسطى ولا ان يقطع الوسطى مسافة السريعة ويقطع السريعة والوسطى مسافة البطيئة فی شطر منه من دون استيعابه وهذا المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكانُ ليس

---

[1] وذلک الشهرة الأولىٰ وعدم شهرة الأخرىٰ كما يجعل غزوة خندق عند المؤمنين وقتا لهلاک بعض بنی قريظه لو عكست الشهرة انعكس الأمر فيجعل الثانی وقتاً للأول. ١٢ ملا حسن اللكهنوی

هو نفس الحركات ولاالسرعة والبطء ولا المسافة ولا المتحرک اذهو امر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة فى مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متباينة فهو أمر مغاير لهذه الامور كلها.

اثباتِ زمان

تمہید......**هذا تبيين للأمر الواضح البديهى ليكون توطية للمقصود الأصلى وهو تعيين مصداقه وتعيين حقيقته.**

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب سرعت اور بطوء کے اعتبار سے مختلف چند حرکات اکٹھی شروع ہوں اور پھر سب اکٹھی ختم ہو جائیں تو ان حرکتوں کے شروع اور ختم ہونے کے درمیان ایک امر ممتنع ہے جس میں حرکت بطیئہ مسافتِ قصیرہ اور حرکتِ وسطٰی مسافتِ طویلہ اور حرکت ِ اسرع اس سے زیادہ مسافت طے کر لیتی ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ حرکت بطیئہ حرکت وسطٰی یا سریعہ کی مسافت طے کرے یا حرکت وسطٰی حرکتِ سریعہ کی مسافت طے کرے اور حرکتِ سریعہ اپنے ایک حصہ میں حرکت وسطٰی یا بطیئہ کی مسافت اپنے تھوڑے سے حصے میں (دون استیعابہ) طے کر سکتی ہے اور یہ امرِ ممتنع امکان اور زمان کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

اب یہ امکان نہ تو نفسِ حرکات ہے اور نہ سرعت وبطوء اور نہ مسافت ومتحرک، اسلئے کہ امکان تو امرِ واحد ہے جس میں حرکاتِ متعددہ متفق ہوگئی ہیں جو سرعت وبطوء میں مختلف اور مسافتِ متفاوتہ میں واقع اور متحرکاتِ متبائنہ کے ساتھ قائم ہیں یعنی امکان تو امرِ واحد ہے (**والواحد لايتعدد ولايختلف وهذه الأمور كلها تتعدد وتختلف**) جبکہ حرکات، سرعت وبطوء، مسافت اور متحرک متعدد اور مختلف ہیں لہٰذا یہ امکان ان تمام امور کا مغایر ہے اور اسی کا نام ''زمان'' ہے۔

شروع فی تحقیق حقیقة الزمان وتعیین مصداقهٖ

ثم انه قابل للانقسام اذ یقع انصاف الحرکات فی نصفه واثلاثها فی ثلثه وارباعها فی ربعه ویقطع اجزاء المسافات فی اجزاء منه فهو اما کم ای مقدار او متکمم ای ذو مقدار فان کان کما کان مقدار لانه لابد من ان یکون کما متصلا لانطباقه علی الحرکات المتصلة المنطبقة علی المسافاة المتصلة فهو علی هذا التقدیر کم متصل وهو المطلوب وان کان متکمما کان ذا مقدار متصل لما عرفت وعلی هذا التقدیر یکون المتسع الذی یقع فیه الحرکات هو ذلک المقدار وهو الذی کلامنا فیه اذلا ندعی الا ان هناک مقداراً بالذات هو متسع للحرکات مغایر لها ولموضوعها ومسافاتها وسرعتها وبطئها وقد ثبت ذلک.

زمان کے قابلِ انقسام اور کم متصل ہونے کا اثبات

تمہید..... مشائیین کی تعریف کے مطابق زمانہ کی ماہیت تین امور ہیں:

(۱) کم متصل (۲) غیر قار (۳) مقدارِ حرکت۔

مصنفؒ یہاں سے ان تینوں امور کو تفصیلاً بیان کرنے لگے ہیں۔

امکان (زمانہ) قابل للانقسام ہے اس لئے کہ اس کے نصف میں حرکات کے انصاف اور اس کے ثلث میں حرکات کے اثلاث اور اس کے ربع میں حرکات کے ارباع واقع ہوتے ہیں اور مسافتوں کے اجزاء اس (امکان) کے اجزاء میں قطع کئے جاتے ہیں لہٰذا یہ امکان منقسم ہوگا پھر یہ امکان یا تو کم (مقدار) ہوگا یا متکمم (ذو مقدار) ہوگا اگر کم ہو تو مقدار ہوگا اس لئے کہ کم ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ کم متصل ہو کیونکہ وہ (امکان) جن

حرکات پر منطبق ہے وہ متصلہ ہیں اور وہ حرکات جن مسافات پر منطبق ہیں وہ بھی متصلہ ہیں، لہٰذا اس تقدیر پر وہ (امکان) کم متصل ہوگا۔

اور اگر وہ (امکان) متکمم ہو تو ذو مقدار متصل ہوگا (لما عرفت یعنی وہی وجہ ہے جو پہلی شق میں گذری) اور اس تقدیر پر وہ امرِ متسع جس میں حرکات واقع ہوں وہی مقدار ہوگی اور اسی کے اثبات کے متعلق ہمارا کلام جاری ہے کیونکہ زمان کے بارے میں ہمارا دعویٰ یہی ہے کہ زمان مقدار بالذات (کم متصل) ہے جس میں (مختلف) حرکات واقع ہوتی ہیں اور وہ (مقدار) حرکات، متحرکات، مسافات اور سرعت وبطوء کے مغایر ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی۔

والأمر الثاني : كون الزمان غير قار

ثم ان هذا المقدار غير قار اى ليست اجزاؤه التى تفرض مجتمعة بل جزء منها سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت اجزاؤه لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة فيها.

زمان کا غیر قار ہونا

پھر وہ مقدار (زمان) غیر قار ہوگی یعنی اس کے اجزاء مفروضہ مجتمعہ فی الوجود نہیں ہوں گے بلکہ اس کا ایک جزء سابق اور دوسرا جز لاحق ہوگا اسلئے کہ اگر اسکے اجزاء مفروضہ مجتمعہ فی الوجود ہوں تو اس میں واقع ہونے والی حرکات کے اجزاء بھی مجتمع ہوں گے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ حرکات کے اجزاء کا متفرق فی الوجود ہونا بدیہی ہے کما ثبت۔

الأمر الثالث: كون الزمان مقداراً للحركة

ثم انه لابد من ان يكون مقدارا للحركة اذ لما ثبت كونه مقدار غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون جوهرا قائما بنفسه إذ المقدار عرض لامحالة بل يجب ان يكون عرضا قائما بمحل فذلك المحل اما امر قار او غير قار والاول باطل

لاستحالة قرار الشئی بدون مقداره وعلی الثانی یکون مقدار اللحرکة هو الامر الغیر القار وما سواه من الامور الغیر القارة انما عدم قراره من جهة الحرکة فتحقق انه مقدار للحرکة فتحقق ان هناک کما متصلا غیر قار هو مقدار للحرکة وهو المعنّی بالزمان.

زمان کا مقدارِ حرکت ہونا

امکان (زمان) حرکت کے واسطے مقدار ہے اس لئے کہ جب زمان کا مقدارِ غیر قار الاجزاء ہونا ثابت ہوگیا تو ممکن نہیں کہ زمان جو ہر قائم بنفسہ ہو اس لئے کہ مقدار تو عرض ہوتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ زمان عرض ہو جو کسی محل کے ساتھ قائم ہو وہ محل دو حال سے خالی نہیں:

(۱)...... یا تو وہ محل امرِ قار ہوگا

(۲)...... یا غیر قار۔

اول شق باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں شئے کا بغیر مقدار کے پایا جانا لازم آتا ہے کیونکہ زمان کے اجزاء تو مجتمعۃ الوجود نہیں، اور ہم نے اسکو مقدار قرار دیا ایسی چیز کا جس کے اجزاء مجتمعۃ الوجود ہیں یعنی امرِ قار کے واسطے، تو اس امرِ قار کا اپنی مقدار کے بغیر پایا جانا لازم آئیگا اور کسی شئے کا اپنی مقدار کے بغیر پایا جانا محال ہے۔

لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ وہ محلِ غیر قار ہوگا اور غیرِ قار تو صرف حرکت ہی ہے کیونکہ حرکت کے علاوہ جتنے بھی امور غیر قارہ ہیں، ان کا عدم قرار بھی حرکت ہی کی وجہ سے ہیں لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمان حرکت کیواسطے مقدار ہے۔

البحث الثانی فی الآن

دوسری بحث آن کے بارے میں ہے جس میں مندرجہ ذیل چھ امور کا بیان ہے:

(۱) آن کا تعارف اور اس کا اثبات۔

(۲) آن بذات خود خارج میں موجود نہیں۔

(۳) توالی آنین ممکن نہیں۔

(۴) ہر آن سے پہلے اور بعد میں زمان ہے آن نہیں۔

(۵) حاضر (حال) آن ہے زمان نہیں۔

(۶) ایک سوال اور اس کا جواب

البحث الثانی فی الآن لما استبان ان الزمان کم متصل یمکن ان یفرض فیه اجزاء فلا بد من ان یکون بین اجزائه المفروضة فصل متوهم هونهایة لجزء من الزمان وبدایة لجزء آخرمنه ولا یمکن ان یکون ذلک الفصل المتوهم قابلا للانقسام اذ لو کان کذلک کان جزء من الزمان لا فصلا بین جزئیه مثلا الفصل المتوهم بین ساعة وساعة لو کان منقسما لکان اما جزء من تلک الساعة او من هذه الساعة لاحدا فاصلا بین الساعتین فهو اذن امر غیر منقسم نسبته الی الزمان نسبة النقطة الی الخط فکما ان النقطة المفروضة فی منتصف الخط حد فاصل بین نصفیه ولیس قابلا للانقسام اذ لوکان قابلا للانقسام کان جزء من الخط لافصلا بین نصفیه وکان التنصیف تثلیثا فکذلک الآن المفروض فی منتصف النهار مثلا حد فاصل بین نصفیه ولیس قابلا للانقسام والاکان جزء من النهار لافصلا بین نصفیه وکان تنصیف النهار تثلیثا له.

۱......اثبات آن اوراس کا تعارف

گذشتہ بحث میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمانہ کم متصل ہے تو زمانے کے اجزاء کا فرض کیا جانا ممکن ہے اب زمانے کے ان اجزاءِ مفروضہ کے درمیان ایک فصلِ متوہم کا ہونا ضروری ہے جو زمانے کے ایک جزء کے واسطے نھایہ ہو اور دوسرے جزء کے واسطے بدایہ ہو اور یہ فصلِ متوہم قابلِ انقسام نہ ہو، اس لئے کہ اگر یہ قابلِ انقسام ہوا تو زمانے کا جزء بن جائیگا، زمانے کے دو جزوں کے درمیان حدِ فاصل نہیں بنے گا، مثلا دو ساعتوں کے درمیان فصلِ متوہم ہے اب یہ فصلِ متوہم قابلِ انقسام ہو تو یا تو اس ساعت کا جزء ہوگا یا دوسری ساعت کا جزء ہوگا دونوں ساعتوں کے درمیان حدِ فاصل نہیں ہوگا۔

لہٰذا اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ وہ فصل قابل انقسام نہیں، یہی فصل متوہم ''آن'' کہلاتا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ اجزائے مفروضہ کے درمیان وہ فصل متوہم جس کی مزید تقسیم نہ کی جائے۔

اس فصلِ متوہم کی زمانے کی طرف نسبت ایسی ہی ہے جیسے نقطہ کی خط کی طرف کہ جس طرح وہ نقطہ جو منتصف الخط میں فرض کیا جائے خط کے نصفین کے درمیان حدِ فاصل ہے اور قابلِ انقسام نہیں، اسلئے کہ اگر قابلِ انقسام ہو تو وہ خط کا جز بن جائیگا خط کے نصفین کے درمیان حدِ فاصل نہیں ہوگا، اور تنصیف تثلیث بن جائیگی اسی طرح وہ آن جو منتصف النھار میں فرض کی گئی ہو نہار کے نصفین کے درمیان حدِ فاصل ہے اور قابلِ انقسام نہیں وگرنہ وہ نہار کا جزء بن جائیگا، حدِ فاصل نہیں ہوگا اور تنصیفِ نہار تثلیث میں بدل جائیگی۔

وجود الآن فی الأعيان بوجوه منشأ انتزاعه

ثم الآن لما كان طرفا ونهاية لجزء من الزمان وبداية بجزء آخر منه والزمان متصل واحد فی الاعيان ليس له فی الخارج طرف ونهاية وحد وبداية كان موجودا فی الاعيان

بوجود منشأ انتزاعه اعنی الزمان موجوداً فی الذهن بنفسه بعد الانتزاع کما ان النقطة المفروضة الخاصة بین اجزاء الخط المفروضة فیه موجودة فی الخارج بوجود منشأ انتزاعها اعنی الخط وموجودة فی الذهن بنفسها بعد الانتزاع.

(۲) آن بذات خود خارج میں موجود نہیں

آن بذاتِ خود خارج میں موجود نہیں بلکہ اپنے منشاءِ انتزاع (زمان) کے اعتبار سے خارج میں موجود ہے البتہ انتزاع (حاصل ہونے) کے بعد ذہن میں موجود بنفسہ ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آن زمان کے ایک جزء کے واسطے نہایت اور دوسرے جزء کے واسطے بدایت ہے اور زمانہ اعیان میں متصلِ واحد ہے، خارج میں اس کی کوئی طرف ونہایت اور حد وبدایت موجود نہیں ہے، لہٰذا آن خارج میں اپنے منشاءِ انتزاع یعنی ''زمان'' کے اعتبار سے موجود ہے، البتہ ذہن میں بعد الانتزاع بذاتِ خود موجود ہے جس طرح اجزاءِ مفروضہ کے درمیان فرض کیا گیا ہے، خارج میں بذاتِ خود موجود نہیں بلکہ اپنے منشاءِ انتزاع یعنی خط کے اعتبار سے خارج میں موجود ہے اور ذہن میں انتزاع کے بعد بذاتہ موجود ہے۔

استحالة تتالی الآنات

ولما کان الزمان متصلا واحدا ولم یکن مرکبا من اجزاء غیر متجزیة لکونه منطبقا علی الحرکة المتصلة المنطبقة علی المسافة المتصلة اذ لو کان الزمان مرکبا من اجزاء لاتتجزی لکانت الحرکة مرکبة من اجزاء لاتتجزی فکانت المسافة مرکبة من اجزاء لاتتجزی وقد تحقق استحالة ذلک فاستحال تتالی الآنات بل تتالی آنین والا کان بازائهما جزء ان لایتجزیان من الحرکة وبازائهما جزء ان لایتجزیان من

المسافة فيلزم تركبها مما لايتجزی وهو محال.

(۳) توالیٔ آنین یا آنات ممکن نہیں

زمانہ متصلِ واحد ہے اور اجزاءِ غیر متجزیہ سے مرکب نہیں اسلئے کہ زمانہ حرکت متصلہ پر منطبق ہوتا ہے جو کہ مسافتِ متصلہ پر منطبق ہوا کرتی ہے، اب اگر زمانہ اجزاء لاتتجزی سے مرکب ہو تو حرکت بھی اجزاء لاتتجزی سے مرکب ہوگی جس کے نتیجہ میں مسافت بھی اجزاء لاتتجزی سے مرکب ہوگی حالانکہ مسافت تو متصل ہے اور اس کا اجزاءِ لاتتجزی سے مرکب ہونا محال ہے۔ کما ثبت فیما تقدم

جب مسافت کا اجزاءِ لاتتجزی سے مرکب ہونا محال ہے تو اس کے محال ہونے سے توالیٔ آنات بلکہ توالیٔ آنین کا محال ہونا بھی ثابت ہوگیا اس لئے کہ اگر توالیٔ آنین محال نہ ہو تو ان دونوں آنوں کے مقابلے میں حرکت کے دو اجزاء غیر متجزیہ ہوں گے اور حرکت کے دو اجزاء کے مقابلہ میں مسافت کے دو اجزاء غیر متجزیہ ہوں گے لہٰذا وہی مسافت کا اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہونا لازم آئیگا جو کہ محال ہے۔

فقبل كل آن زمان لا آن كما ان بعد كل آن زمان لا آن فعدم الآن السابق علی وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده يكون في الزمان لا في الآن.

(۴) ہر آن سے پہلے اور بعد میں زمان ہے آن نہیں

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ توالی آنین محال ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ہر آن سے پہلے زمان ہے آن نہیں جیسا کہ ہر آن کے بعد زمان ہے آن نہیں یعنی آن سے پہلے اور بعد زمان ہے آن نہیں (تاکہ توالیٔ آنین لازم نہ آئے) حاصل یہ ہوا کہ اس آن کا عدم جو کہ اس موجودہ آن کے وجود پر سابق ہے اور اس آن کا عدم جو اس کے وجود کے بعد لاحق ہے (ان کا عدم) زمان میں ہوگا نہ کہ آن میں۔

ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان لان الزمان منقسم غير قار فيكون بعضه ما ضيا وبعضه مستقبلا فلا يمكن ان يكون حاضرا والا لم يكن غير قار بل اجتمعت اجزاؤه فی الوجود فلا يكون زمانا لانه عبارة عن المقدار الغير القار يتخيل من تخييل آن حاضر ثم آن آخر يكون حاضرا بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الاول ثم آن آخر بعد زمان لطيف آخر وهكذا آن مستمر سيال كانه راسم للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا ومن الشعلة الجوالة شعلة سيالة ترسم دائرة.

(۵) حاضر آن ہے زمان نہیں

حاضر آن ہے نہ کہ زمان اس لئے کہ زمانہ منقسم غیر قار کو کہتے ہیں لہٰذا زمان کا بعض ماضی ہوگا اور بعض مستقبل، زمانہ کا حال ہونا ممکن نہیں وگرنہ زمانہ غیر قار نہ ہوگا بلکہ اس کے اجزاء مجتمعہ فی الوجود ہوں گے جس سے وہ قار بن جائے گا تو وہ زمان نہیں کہلائیگا کیونکہ زمانہ تو نام ہے مقدار غیر قار کا، جس کا آن حاضر کی تخییل سے تخیل ہوتا ہے، پھر زمان لطیف کے بعد آنِ اول اور زمان کے درمیان ایک اور آن پیدا ہوتی ہے، بعدہٗ زمان لطیف کے بعد پھر ایک آن پیدا ہوتی ہے (اسی طرح سلسلہ مستمر اور دائمی رہتا ہے) جس سے آن مستمر سیال کا خیال پیدا ہوتا ہے، گویا کہ وہ زمانے کی علامت ورسم کو بنانے والا ہے۔ جس طرح آسمان سے نازل ہونے والے بارش کے قطرہ سے قطرہ سیالہ کا خیال ہوتا ہے جو خط بناتا چلا جاتا ہے اور شعلہ جوالہ (آگ کا شعلہ جو گول گھومے) سے شعلہ سیالہ کا خیال ہوتا ہے جو دائرہ بناتا ہے۔

فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان انحصر الزمان فی الماضی والمستقبل وهما معدومان اذالماضی قد انقضى والمستقبل لم يات بعد فلا يكون الزمان موجودا قلنا ان اريد

بکون الماضی والمستقبل معدومین انهما معدومان فی الآن الحاضر فمسلم لکن لایلزم منه عدمها مطلقا فهما وان لم یکونا موجودین فی آن فهما موجودان فی نفسهما فی الواقع ولا یلزم من نفی الوجود فی الآن نفی الوجود مطلقا وان ارید انهما معدومان مطلقا فهو ممنوع وهذا کما ان النصفین المفروضین من خط موجود لیسا موجودین فی حد النقطة المفروضة الفاصلة بینهما لکن لایلزم من ذلک ان لایکون موجودین مطلقا.

(۶)اعتراض

اعتراض یہ ہے کہ اگر حاضر زمان نہ ہوتو زمانہ ماضی اور مستقبل میں منحصر ہو جائیگا، اور یہ دونوں معدوم ہیں اس لئے کہ ماضی تو اسے کہتے ہیں جو گزر چکا ہو اور مستقبل وہ ہے جو ابھی تک نہیں آیا لہٰذا اس صورت میں زمانہ موجود نہیں ہوگا حالانکہ زمانہ کا موجود ہونا بدیہی ہے۔

جواب

ماضی اور مستقبل کے معدوم ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟

اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ دونوں آن حاضر میں معدوم ہیں ہمیں تسلیم ہے لیکن آن حاضر میں معدوم ہونے سے ان کا مطلقاً معدوم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ وہ اگر چہ آن حاضر میں موجود نہیں لیکن نفس الامر اور واقع میں موجود بنفسہ ہیں یعنی باعتبار ما کان اور باعتبار مایؤل، لہٰذا آن حاضر میں وجود کی نفی سے مطلقاً وجود کی نفی لازم نہیں آتی۔

اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ ماضی اور مستقبل دونوں مطلقاً معدوم ہیں تو ہمیں یہ سرے سے تسلیم ہی نہیں کیونکہ آن حاضر میں وجود کی نفی سے مطلقاً وجود کی نفی لازم نہیں آتی یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ خط موجود کے فرض کئے ہوئے دو نصفین کہ یہ دونوں نقطۂ مفروضہ (جو کہ

نصفین کے درمیان حد فاصل ہے) کی تعریف میں موجود نہیں لیکن اس سے ان نصفین کا مطلقاً موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔

البحث الثالث فی أن الزمان مبدع لیس لوجوده بدایة و لانهایة.

تیسری بحث اس بات کے بیان میں ہے کہ زمانہ مبدع ہے اس کے وجود کی نہ تو کوئی ابتداء ہے اور نہ کوئی انتہاء، مبدع مشتق ہے ابداع سے جس کے معنی ہیں "ایجاد الشئی من غیر مادہ"، بغیر مادے و نظیر کے کسی چیز کو پیدا کرنا۔

دعویٰ

ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ زمانہ ازلی (ہمیشہ سے ہے) اور ابدی ہے (ہمیشہ رہے گا) نہ اس کی کوئی ابتدأ ہے نہ کوئی انتہاء۔

تمہید قبل الدلیل

وذلک لانه لاریب ان بعض الاشیاء یکون قبل بعض بحیث لایجتمع القبل مع البعد فی الوجود ولا یرتاب فی تحقق هذا النحو من القبلیة والبعدیة فیما بین الحوادث ولیس معروض هذه القبلیة والبعدیة بالذات ذوات الحوادث لانها قد تجتمع وجودا وینتفی عنها وصف القبلیة والبعدیة فیکون عروضهما لها بوساطة عروضهما بالذات لامر آخر تکون اجزاؤه بانفسها موصوفة بالقبلیة والبعدیة لابواسطة والا انساق الکلام فی اتصاف تلک الواسطة بالقبلیة والبعدیة ولا یذهب سلسلة الوسائط لاالی نهایة لامتناع التسلسل بل ینتهی الی امر یکون قبل وبعد بالذات ولا بد من ان یکون ذلک الامر غیر قار بالذات لانه لو لم یکن غیر قار بالذات فاما ان

لایکون غیر قار اصلا فلا یکون موصوفا بالقبلیة والبعدیة او یکون غیر قار بالعرض فیکون هناک امر غیر قار بالذات ویکون موصوفاً بالقبلیة والبعدیة بالذات فلایکون مافرض قبل وبعد بالذات هف.

مصنفؒ نے دلیل سے پہلے تمہید قائم فرمائی حاصل اس کا یہ ہے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ بعض اشیاء بعض سے پہلے ہوتی ہیں، جیسے بعثت نوح علیہ السلام پہلے ہے، بعثت محمد ﷺ سے اس حیثیت سے کہ قبلیت بعدیت کے ساتھ وجود میں جمع نہیں ہوسکتی، حوادث وواقات میں اس طرح کی قبلیت اور بعدیت کے پائے جانے میں کوئی شک وشبہ نہیں لیکن یہ قبلیت اور بعدیت حوادث کی ذات کو بالذات عارض نہیں، اسلئے کہ حوادث کبھی وجود میں جمع ہوجاتے ہیں کہ ایک ہی وقت میں وجود حدوث میں آجاتے ہیں اور قبلیت و بعدیت منفی ہوتی ہے، جیسے بعض مرتبہ دو بھائیوں کی پیدائش ایک ہی وقت میں ہوجاتی ہے، یہاں دونوں کی پیدائش قبلیت اور بعدیت سے خالی ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ قبلیت اور بعدیت بالذات امرِ اخر کو عارض ہوتی ہیں (اس واسطہ سے حوادث کی ذات کو عارض) جس کے اجزاء (بھی) قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں، نہ کہ کسی واسطے سے، اگر کسی واسطہ سے اتصاف ہوتو پھر واسطہ کے قبلیت اور بعدیت کے ساتھ اتصاف کے متعلق یہی گفتگو جاری ہوگی جو مستلزم تسلسل ہوگی جو کہ محال، نتیجۃً کسی ایسے امر پر بات ختم ہوگی جو کہ قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات متصف ہے اور پھر اس کے واسطے سے حوادث کی ذات کو عارض ہوتی ہیں، اب اس امر آخر کے لئے ضروری ہے کہ وہ غیرِ قار بالذات ہو اس لئے کہ اگر وہ بالذات غیر قار نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو بالکل غیر قار نہیں ہوگا، نہ بالذات اور نہ بالعرض، تو وہ قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا کیونکہ قار ہونے کی وجہ سے اس کے تمام اجزاء مجتمعۃ الوجود ہوں گے جس کی وجہ سے قبلیت اور بعدیت نہیں پائی جائیگی یا وہ امر آخر غیر قار بالعرض ہوگا تو وہاں کوئی امر غیر قار بالذات ہوگا جو قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات موصوف ہوگا

لہٰذا وہ چیز (پہلا امر آخر) جس کو قبلیت وبعدیت کے ساتھ بالذات متصف فرض کیا تھا اس کا قبلیت وبعدیت کے ساتھ بالذات متصف نہ ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

فاستبان ان هناك امرا غير قار بالذات يكون قبل وبعد بالذات وماعداه انما يوصف بالقبلية والبعدية بواسطته وهو المعنى من الزمان فما به القبلية والبعدية فى اجزاء الزمان وحدوده اعنى الآنات نفس ذواتها المفروضة المتوهمة واما غيرها كالحركات والوقائع والاجسام وغيرها فانما يكون بعضها قبل بعض لاجل ان ذلک فى زمان قبل وهذا فى زمان بعد فطوفان نوح عليه السلام انما كان قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لاجل انه كان فى زمان قبل وتلک فى زمان بعد واما ذلک الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد نفسه.

قبلیت وبعدیت کے ساتھ امرِ غیر قار بالذات (زمان) متصف ہے

لہٰذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حوادث کے علاوہ کوئی امر غیر قار بالذات ہے جو قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات متصف ہے اور اسکے ماسوا سب چیزیں قبلیت وبعدیت کے ساتھ اس کے واسطے سے متصف ہیں "هو المعنىّ من الزمان" زمان سے یہی مراد ہے پس وہ چیز جو اجزاء زمان اور اسکے حدود یعنی آنات میں قبلیت وبعدیت کے ساتھ متصف ہے وہ ان آنات کی ذوات مفروضہ متوہمہ ہیں لیکن اجزاءِ زمان کی ذواتِ مفروضہ متوھمہ کے علاوہ مثلاً حرکات، واقعات اور اجسام وغیرہ تو ان میں سے بعض دوسرے بعض سے پہلے ہوتے ہیں یعنی قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں لیکن بالذات نہیں بلکہ اس لئے کہ بعض پہلے زمانے میں ہیں اور بعض بعد والے زمانے میں ہیں چنانچہ طوفان نوح علیہ السلام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہے (یعنی متصف بالقبلیت ہے) لیکن بالذات نہیں بلکہ اس

واسطے کہ طوفان نوح پہلے والے زمانہ میں تھا اور بعثت نبینا علیہ الصلاۃ والسلام بعد والے زمانے میں تھی، البتہ زمان تو وہ بذات خود قبلیت وبعدیت کے ساتھ متصف ہے۔

المُمَهَّد

اذا تمهد هذا فنقول لو كان الزمان حادثا لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية انفكاكية ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية انفكاكية فيكون المعروض بالذات لقبلية عدمه السابق على وجوده ولبعدية عدمه اللاحق المتاخر عن وجوده هو الزمان لما تحقق ان المعروض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وبعد الزمان زمان وهو صريح البطلان فتحقق ان الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية وهو المطلوب .

دلیل ...... مصنفؒ نے دعویٰ کیا تھا کہ زمانہ ازلی اور ابدی ہے اس کے بعد تمہید قائم کی اور اب یہاں سے دلیل بیان فرمارہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر زمانہ ازلی وابدی نہ ہو بلکہ حادث ہو یعنی عدم کے بعد وجود میں آیا ہو اور اسکے وجود کی کوئی ابتداء ہو تو زمانے کے وجود سے قبل زمانہ کا عدم ہوگا جو کہ قبلیت انفکاکیہ ہے یعنی ایسی قبلیت جو بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اسی طرح اگر زمانے کے وجود کے واسطے نہایت ہو تو زمانہ کے بعد اسکا عدم ہوگا جو کہ بعدیتِ انفکاکیہ ہے، یعنی ایسی بعدیت جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی لہٰذا زمانہ کے وجود سے پہلے والے عدم کی قبلیت اور زمانہ کے وجود کے بعد والے عدم کی بعدیت کے ساتھ متصف بالذات اور معروض بالذات زمان ہوگا اس لئے کہ یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ قبلیت وبعدیت کے ساتھ متصف بالذات تو معروض بالذات زمانہ ہی ہے لہٰذا زمانہ سے پہلے زمانے کا اور زمانے کے بعد زمانے کا پایا جانا لازم آئیگا جو کہ صریح البطلان ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمان مبدع اور سرمدی ہے **ليس له بداية ولا نهاية ، وهو المدعىٰ .**

فصل فی الجهة

اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة فی فعل المشير لكنها تطلق فی اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد والجهة موجودة لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل ان يتجه المتحرك الى مالاحظ له من الوجود اصلا وذات وضع ای قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من الامور المجردة عن الوضع لما امكنت الاشارة اليها فلا يكون جهة هف وغير منقسمة فی امتداد مأخذ الحركة لانها لوكانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى اقرب الجزئين منها فاما ان يسكن فلا يكون ابعد الجزئين من الجهة او يستمر على حركته فلا يكون اقرب الجزئين من الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة.

جہت کی تعریف اوراس کی اقسام

اس فصل میں مصنفؒ نے جہت کی تعریف اس کی صفات (موجود ہونا، ذاتِ وضع ہونا اور غیر منقسم ہونا) اس کے علاوہ جہت کی مختلف چیزوں کی طرف اضافت کے متعلق تفصیل بیان فرمائیں گے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ اشارۂ حسیہ اگر چہ حقیقت میں فعلِ مشیر کو کہتے ہیں لیکن فلاسفہ کی اصطلاح میں اسکا اطلاق اس امتداد موہوم پر ہوتا ہے جو مشیر سے شروع ہوکر مشار الیہ پر جا کر ختم ہو، اور جہت اس امتدادِ موہوم کی طرف کو کہتے ہیں۔ لہٰذا جہت کی تعریف یہ ہوئی:

تعریف الجہۃ

هی عبارة عن طرف الامتداد الموهوم الأخذ من

المشیر الی المشار الیه .

جہت نام ہے اس امتدادِ موہوم کی طرف کا، جو مشیر سے شروع ہو کر مشار الیہ پر ختم ہو جائے۔

جہت کی صفات

جہت کی تین صفات ہیں:

(۱) موجودۃ۔ (۲) ذاتِ وضع (قابلِ اشارہ حسیہ)۔ (۳) غیرِ منقسمۃ۔

(۱) موجودۃ

جہت کا موجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ متحرک جہت کی طرف متوجہ اور حرکت کرتا ہے اور جو چیز موجود ہی نہ ہو تو متحرک کا اسکی طرف متوجہ ہونا محال ہے۔

(۲) ذاتِ وضع

جہت ذاتِ وضع یعنی اشارہ حسیہ کے قابل ہے اس لئے کہ اگر جہت امور مجردہ عن الوضع یعنی وضع سے خالی ہو تو اس کی طرف اشارہ کرنا ہی ممکن نہیں ہوگا لہٰذا وہ جہت ہی نہیں ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۳) غیر منقسمۃ

جہت ماخذ حرکت کے امتداد میں منقسم نہیں اس لئے کہ اگر جہت قابل انقسام ہوگی تو کم از کم اس کے دو جزء ہوں گے متحرک جب حرکت کرتے ہوئے ان دونوں میں سے اقرب جز کی طرف پہنچے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ساکن ہو جائیگا یا اپنی حرکت پر مستمر رہے گا اگر ساکن ہو جائے تو ابعد الجزئین جہت نہیں ہوگا کیونکہ وہ طرف امتداد نہیں بن سکا، اور اگر متحرک اپنی حرکت پر مستمر رہے تو اقرب الجزئین جہت نہیں ہوگا کیونکہ وہ طرف امتداد نہ بن سکا، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ جہت غیر منقسمہ ہے۔

ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهى لاتكون منقسمة فى الامتداد الآخر من المشير إلى المشار إليه وإلا لم يكن منتهى الإشارة لان الاشارة ان جاوزت اقرب جزئيها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن ابعد جزئيها من الجهة وجهات الاشارة لاتتناهى وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة الحركة ويراد بها مامنه الحركة او مااليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم او البعد.

جہت کی مختلف چیزوں کی طرف اضافت

تمہید:...... جہت کی مندرجہ ذیل مختلف چیزوں کی طرف نسبت کی جاتی ہے:

ا...... اشارة

۲...... حرکت

۳...... جسم اور ابعاد

ہر صورت میں اس کا مصداق مختلف ہے۔

(ا) جہت کی کبھی اشارہ کی طرف اضافت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جہۃ الاشارۃ اور اس سے مراد منتہی الاشارہ ہوتا ہے، یہ جہت بھی امتداد میں منقسم نہیں ہوتی ورنہ منتہی الاشارہ نہیں ہوگی، اسی دلیل کی بناء پر جو پیچھے گزر گئی کہ اگر جہت منقسم ہو تو اس کے کم از کم دو جزء ہوں گے جب ان کی طرف اشارہ کیا جائیگا تو دو حال سے خالی نہیں اشارہ اقرب الجزئین سے متجاوز ہوگا یا نہیں اگر اقرب الجزئین سے متجاوز ہو جائے تو اقرب الجزئین جہت نہیں ہوگا (کیونکہ وہ منتہی الإشارۃ نہ بن سکا) اور اگر اشارہ اقرب الجزئین سے متجاوز نہ ہو بلکہ اسی پر منتھی ہو جائے تو ابعد الجزئین جہت نہیں ہوگا، تو پتہ چلا کہ یہ جہت الاشارہ بھی منقسم نہیں۔

"وجہات الاشارۃ لاتتناہی" یعنی اشارہ کی جہات غیر متناہی ہیں۔

(۲) وقد تضاف الی الحرکۃ...... الخ جہت کی اضافت کبھی حرکت کی طرف کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جہۃ الحرکۃ اور اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس سے حرکت شروع ہو یا جس پر حرکت منتھی ہو۔

(۳) وقد تضاف الی الاجسام وسائر الابعاد...... الخ جہت کی اضافت کبھی اجسام اور ابعاد یعنی سطح وخط کی طرف کی جاتی ہے اور اس جہت سے مراد جسم یا بعد کی نہایت ہوتی ہے۔ یعنی مبدأ حرکت یا منتہی الحرکۃ۔

فالخط اذهو امتداد من جهة الطول دون العرض والعمق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما طرفا الامتداد اونهاية واحدة كمحيط السطح المخروطي الطولي واما اذالم يكن له انقطاع كمحيط الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل.

خط کی جہات

خط چونکہ جہتِ طول میں امتداد کا نام ہے، لہٰذا اس امتدادِ طولی کے انقطاع کی شرط کے ساتھ خط کے واسطے بالفعل کبھی دو جہات ہوتی ہیں: جیسے امتداد کی دونوں اطراف، اور کبھی ایک جہت ہوتی ہے جیسے وہ خط جس نے سطحِ مخروطی طولی کا احاطہ کیا ہو مثلاً وہ خط جو گاجر کی سطح پر فرض کیا جائے تو اس کی صرف ایک جہت ہوتی ہے اسلئے کہ گاجر کے نیچے والے حصہ پر خط منتھی نہیں ہوتا بلکہ واپس اوپر کی جانب آجاتا ہے۔

اس کی دوسری مثال: جیسے میزائیل پر فرض کیا ہوا خط، اور اگر خط کے واسطے انقطاع نہ ہو تو اس کے واسطے بالفعل کوئی جہت نہیں ہوتی، جیسے وہ خط جس نے دائرہ کا احاطہ کیا ہو (محیط الدائرۃ) کہ اس کے واسطے بالفعل کوئی جہت نہیں ہوتی، اس لئے کہ اسکا اول وآخر متصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے کوئی نہایت متعین نہیں ہوتی۔

والسطح اذ هوامتداد من جهتی الطول والعرض دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده فی الجهتين المذكورتين اربع نهايات كما فی السطح المربع او اكثر واما اذا لم يكن له انقطاع فی الجهتين فاما ان لايكون له انقطاع اصلا كسطح الكرة فلا يكون له نهاية اصلا او يكون له انقطاع فی جهة دون جهة كمحيط الاسطوانة المستديرة كان له نهايتان وقد يكون له نهاية واحدة كمحيط الجسم البيضی فانه ينتهی بنقطة واحدة وكسطح الدائرة فانه ينتهی بخط واحد.

سطح کی جہات

سطح جہت طول وعرض میں امتداد کو کہتے ہیں، لہٰذا اس کیواسطے بشرط الانقطاع فی الجہتین المذکورتین چار جہات ہوں گی جیسے سطح مربع مثلا اینٹ، یا چار سے بھی زیادہ جہات ہوں گی، جیسے سطح مخمس اور سطح مسدس میں اور اگر سطح کے لئے انقطاع نہ ہوتو دوحال سے خالی نہیں: یا تو اسکے واسطے بالکل ہی انقطاع نہیں ہوگا تو اس صورت میں اس کے واسطے کوئی نہایت وجہت بھی نہیں ہوگی جیسے سطحِ کروی یا سطح کے واسطے ایک جہت میں انقطاع ہوگا اور دوسری جہت میں انقطاع نہ ہوگا، تو اس صورت میں اس کے واسطے کبھی دو جہتیں ہوتی ہیں جیسے گول ستون کہ اس کی سطح کے لئے لمبائی میں انقطاع ہے لیکن چوڑائی (گولائی) میں نہیں، اور اسکے دونوں سرے دو جہتیں ہیں اور کبھی اس کیواسطے ایک جہت ہوتی ہے جیسے جسمِ بیضوی کی سطحِ محیط، اس لئے کہ وہ نقطہ واحدہ پر منتہی ہوجاتی ہے اسی طرح سطحِ دائرہ کہ وہ بھی خطِ واحدہ کے ذریعے منتہی ہوجاتی ہے۔

والجسم اذ هو ممتد فی الجهات الثلث ينتهی بالسطح البتة فقد ينتهی بسطح واحد كالجسم الكری وقد ينتهی باكثر.

جسم کی جہات

جسم جہات ثلثہ میں ممتد چیز کو کہا جاتا ہے جسم کا سطح کے ذریعے منتہی ہونا یقینی ہے لہذا کبھی تو سطح واحد پر منتہی ہو جاتا ہے تو اس کے لئے ایک جہت ہوگی جیسے جسم کروی اور کبھی ایک سے زیادہ سطوح پر منتہی ہوتا ہے۔

لكن المشهور ان الخط له جهتان والسطح له اربع جهات والجسم له ست جهات والسبب فی شهرته امران عامی وخاصی اما العامی فهو السطح اعتبار ذوات اربعة اضلاع من السطوح لكثرة وجودها كسطوح اللبنات والكتب والبسط وفی الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الأجسام فإنها أكثر وجوداً بالقياس إلی الأجسام التی ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود معينة بالطبع فی الانسان وسائر الحيوانات اولا وفی سائر الاجسام ثانيا بقياسها علی الانسان والحيوان وهی فی الانسان الراس والقدم والوجه والقفاواليمين والشمال وفی الحيوانات الظهر والبطن والراس والذنب واليمين والشمال وتسمی هذه الحدود الستة فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا وشمالا واما الخاصی فهو فی السطح اعتبار انه ذو بعدين متقاطعين علی زوايا قوائم وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح اربعة وفی الجسم اعتبار انه ذوابعاد ثلثة متقاطعة علی زوايا قوائم وهی الطول والعرض والعمق ولكل منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهی قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كما فی المكعب وقد تكون بالقوه والفرض كما فی الكرة.

ماقبل میں مصنفؒ نے خط، سطح اور جسم کی جہات کی تحقیق نفس الأمر اور حقیقت کے لحاظ سے بیان کی اب یہاں سے ان کے متعلق مشہور بات بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مشہور یہ ہے کہ خط کیواسطے دو جہتیں ہیں اور سطح کے واسطے چار جہات ہیں اور جسم کے واسطے چھ جہات ہیں، اس شہرت کے دو سبب ہیں:

(۱) السبب العامی

سبب عامی سے مراد وہ مفہوم ہے جس کو عام لوگ جہات و اطراف میں غور کرنے سے سمجھ لیتے ہیں اور وہ سبب یہ ہے کہ ان حضرات نے سطوح میں سے ان سطوح کا اعتبار کیا ہے جو چار اضلاع والی ہیں مثلاً اینٹ، کتاب، بچھونا وغیرہ اسلئے کہ چار اضلاع والی سطوح کی تعداد ان سطوح سے زیادہ ہے جن کے اضلاع چار سے کم ہیں لہٰذا انہوں نے چار اضلاع والی سطوح کا اعتبار کرتے ہوئے کہہ دیا کہ سطح کے واسطے چار جہات ہیں۔

اسی طرح اجسام میں سے ان کا اعتبار کیا ہے جو چھ سطوح والے ہیں کیونکہ ان کی تعداد ان اجسام سے زیادہ ہے جو چھ سے کم سطح والے ہیں لہٰذا انہوں نے ان چھ سطحوں والے اجسام کا اعتبار کرتے ہوئے کہہ دیا کہ جسم کیواسطے چھ جہات ہیں۔

ان چھ معین حدود و جہات طبعیہ کا اعتبار اولاً انسان اور دوسرے تمام حیوانات میں کیا گیا ہے پھر اسکے بعد انسان وحیوان پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے تمام اجسام میں ان جہات کا اعتبار کیا گیا۔

انسان میں چھ جہتیں یہ ہیں رأس، قدم، وجہ، قفا (گدی) یمین اور شمال اور حیوانات میں چھ جہتیں یہ ہیں ظہر بطن رأس، ذنب، (دم) یمین اور شمال، ان چھ حدود کو فوق، تحت، قدام، خلف، یمین اور شمال کہتے ہیں۔

(۲) السبب الخاصی

سبب خاصی سے مراد وہ مفہوم ہے جسے خواص جسم میں پائے جانے والے امتدادِ

متقاطعہ کے اطراف میں غور وفکر کر کے سمجھیں، بالفاظِ دیگر خواص وہ لوگ ہیں جو اشیاء میں ابعاد کے زوایا قوائمہ پر تقاطع کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ خواص نے سطح میں اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ وہ ایسے دو بُعدوں والی ہے جو زوایا قوائمہ پر تقاطع کئے ہوئے ہیں اور وہ دو بُعد طول وعرض ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی دو دو طرفیں ہیں لہٰذا سطح کی اطراف وجہات چار ہوں گی۔

اسی طرح جسم میں اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ وہ ذو ابعادِ ثلثہ ہے جو زوایا قوائمہ پر متقاطع ہیں وہ ابعاد طول عرض وعمق ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی دو طرفیں ہیں لہٰذا جسم کی اطراف وجہات چھ ہوں گی یہ اطراف کبھی تو موجود اور بالفعل ممتاز ہوں گی جیسے مکعب (وہ شکل جس میں طول عرض عمق برابر ہوں) میں، اور کبھی بالقوۃ والفرض ہوں گی جیسا کہ کرہ میں۔

فاثنان من هذه الاطراف الستة طرفا الامتداد الطولى ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوقا وتحتا فالفوق مايلى راسه بالطبع حين هو قائمٍ والتحت مايلى قدمه بالطبع حين هو قائم واثنان منها طرفاً الامتداد العرضى و يسميهما الانسان باعتبار عرض قامتة باليمين والشمال فاليمين هو مايلى اقوى جنبيه غالبا والشمال مايقابله وانما قلنا غالبالئلا يتوهم تحولُ اليمينِ شمالاً فيمن كان شماله اقوى يمينه اما بحسب اصل الخلقة كالاعسر اوالعارض كمن ضعف يمينه لداء واثنان منها طرفا الامتداد العمقى ويسميهما الانسان باعتبار شخن قامته بالقدام والخلف فالوجه قدام والقفا خلف وكذا فى الحيوان الا ان الفوق مايلى ظهره والتحت مايلى بطنه والقدام مايلى رأسه والخلف مايلى ذنبه.

اطرف ستہ کی تفصیل

جسم کی ان چھ اطراف میں سے دو تو امتداد طولی کی اطراف ہوں گی جن کو انسان

اپنے طول قامت کے اعتبار سے جس وقت کہ وہ کھڑا ہو فوق اور تحت سے تعبیر کرتا ہے، لہٰذا فوق کی تعریف یہ ہوگی "مایلی رأسه بالطبع حین هو قائم"۔ اور تحت کی تعریف یہ ہوگی: "مایلی قدمه بالطبع حین هو قائم"۔

ان چھ میں سے دو امتداد عرضی کے اطراف ہیں جن کا انسان اپنے عرض قامت کے اعتبار سے یمین اور شمال نام رکھتا ہے پس یمین کی تعریف یہ ہوگی "مایلی اقویٰ جنبیه غالباً" اور شمال کی تعریف یہ ہوگی "مایلی اضعف جنبیه غالباً"۔

غالباً کی قید کا فائدہ

غالبا (عام طور پر) کی قید لگا کر ایک وہم کو دور کر دیا اور وہ یہ کہ اگر کسی شخص کا بایاں ہاتھ دائیں ہاتھ سے زیادہ قوی ہو یا تو خلقۃً (پیدائشی) جیسا کہ اُعسر یعنی بائیں ہاتھ سے کام کرنے والا، یا کسی عارض کی وجہ سے، مثلاً: بیماری کی وجہ سے دایاں ہاتھ ضعیف ہو جائے تو اس صورت میں اس کے شمال پر یمین کی تعریف صادق آتی ہے "مایلی اقویٰ جنبیه" تو جانب یمین کا شمال ہونا لازم آتا ہے اور جانب شمال کا یمین ہونا لازم آتا ہے اسلئے مصنف نے غالباً کی قید لگائی کہ عام طور پر جانب یمین انسان کے اقویٰ جنبین کیطرف ہوتی ہے لہٰذا بعض دفعہ جانب یمین کا اضعفِ جنبین کی طرف ہونا اس تعریف کے منافی نہیں جیسا کہ اعسر۔

ان چھ اطراف میں سے دو امتدادِ عُمقی کے اطراف ہیں جن کا انسان اپنے جسم کی موٹائی کے اعتبار سے قدام اور خلف نام رکھتا ہے چنانچہ وجہ (چہرہ) قدام اور قفا (گدی) خلف ہے۔

یہی تفصیل حیوان میں بھی ہے البتہ حیوان میں فوق "مایلی الظہر"، تحت "مایلی البطن"، قدام "مایلی الرأس" اور خلف "مایلی الذنب" ہے۔

جہت کا اطلاق "علی مایلی النہایۃ" پر بھی ہوتا ہے

وقد یطلق الجهة علی مایلی النهایة وبهذا المعنی یتناول اربع جهات أعنی ما سوی الفوق والتحت فیقال لمن توجه الی

المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا تحول الى المغرب يقال إن المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله والشمال يمينه واما الفوق والتحت فلا يتبادلان فاذا انتكس انسان لايسمى راسه فوقا وقدمه تحتا على مالا يخفى وهذا آخر اردنا ايراده فى الفن الاول .

کبھی جہت کا اطلاق مایلی النہایہ پر ہوتا ہے اس معنی کے اعتبار سے وہ چار جہات کو شامل ہے یعنی فوق وتحت کے علاوہ، چنانچہ جو شخص مشرق کیطرف متوجہ ہو تو کہا جاتا ہے کہ مشرق اس کے لئے قدام، مغرب اسکے لئے خلف، جنوب اس کے لئے یمین اور شمال اس کے لئے شمال ہے، پھر جب یہی شخص مغرب کی طرف پھر جائے تو مغرب اس کا قدام، مشرق اسکا خلف، جنوب اس کا شمال اور شمال اسکا یمین ہے لیکن فوق وتحت ایسی جہتیں ہیں جو تبدیل نہیں ہوتیں، یہاں تک کہ اگر انسان الٹا ہو جائے تو یہاں مایلی الرأس کو فوق اور مایلی القدم کو تحت نہیں کہیں گے بلکہ فوق فوق ہی ہے اور تحت تحت ہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فوق کی تعریف میں کہا تھا مایلی الراس بالطبع، یعنی انسان کی حالت طبعیہ کے وقت مایلی الرأس فوق کہلائے گا اور مایلی القدم تحت کہلائے گا، اور الٹا ہو جانے کی صورت میں انسان اپنی حالت طبعیہ پر نہیں رہتا اس لئے مایلی الرأس کو فوق اور مایلی القدم کو تحت نہیں کہیں گے۔

هذ اآخر ما أردنا ايراده فى الفن الأول

الحمد لله حمداً كثيراً وصلى الله علىٰ رسوله وسلم تسليماً كثيراً

باسمہٖ تعالیٰ

الفن الثانی فی الفلكيات

"فصل فی إثبات الفلک المحدد للجهات وإثبات أنه كرة"

قد عرفت ان الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة فی امتداد ماخذ الاشارة والحركة وان الجهات ست ثنتان منهما لايتبدلان هما الفوق والتحت فاعلم ان الفوق والتحت قد يستعملان بالاضافة الی بعض الاجسام دون بعض فيقال زيد فوق السرير وتحت السقف ثم إذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذاالاستعمال يجوز ان يكون ماهو فوق بالقياس الی جسم تحتا بالقياس الی جسم آخر و بالعكس وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيّين والفوق بهذا المعنی هو الفوق الذی ليس فوقه فوق ، والتحت بهذا المعنی هو التحت الذی ليس تحته تحت وهما جهتان متمايزتان بالطبع لايمكن أن يصدقا علی شئ واحد بوجه والطبع يقتضی ان يلی الفوق بهذا المعنی رأس الانسان وظهر الحيوان وغصن الشجر وان يلی التحت بهذا المعنی قدم الانسان وبطن الحيوان واصل الشجرة ، والفوق والتحت بالاستعمال الذی يختلفان بحسبه فيكون ماهو فوق بالقياس الی بعض الاجسام تحتا بالقياس الی بعض آخر منها يؤلان الی القرب مما هو فوق بالحقيقة وماهو تحت بالحقيقة ، فما هو اقرب الی الفوق الحقيقی فوق وما هو اقرب الی التحت الحقيقی تحت، واذا

القرب متفاوت المراتب فما يوصف بالفوقية بالقياس الى جسم يمكن ان يتصف بالتحتيه بالقياس الى جسم آخر لجوازان يكون جسم أقرب الى الفوق الحقيقي بالقياس الى جسم آخر ويكون ابعد منه بالقياس الى جسم ثالث ، والفوق والتحت الحقيقيتان لايمكن فيهما ذلک فهما جهتان موجودتان متمايزتان بالطبع يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها بالطبع واخرٰهما بالعكس غير منقسمتين فی امتداد ماخذ الاشارة والحركة على ما عرفت.

پچھلی فصل میں معلوم ہو چکا ہے کہ جہت اس ذات وضع (اشارہ حسیہ) کی نہایت طرف کو کہتے ہیں جو حرکت واشارہ کے ماخذ کے امتداد میں غیر منقسم ہو اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ جہات کل چھ ہیں جن میں سے جہت فوق وتحت کبھی تبدیل نہیں ہوتیں۔

اب مزید کچھ باتیں بطور تمہید ذہن نشین فرمالیں۔

(۱) فوق تحت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے (۱) معنی اضافی (۲) حقیقی۔

معنی اضافی

اس معنی کے لحاظ سے فوق وتحت تبدیل ہو سکتے ہیں چنانچہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک چیز بعض اجسام کے اعتبار سے فوق ہو اور بعض دیگر کے لحاظ سے تحت ہو، اور اسی پر ''تحت'' کو قیاس کر سکتے ہیں۔ مثلاً طلحہ کمرے میں چار پائی پر ہے، فیقال: ''طلحة فوق السرير وتحت السقف''، تو اس میں وہ چار پائی کے اعتبار سے فوق اور چھت کے اعتبار سے تحت ہے۔ جب چھت پر چڑھ جائے تو چھت تحت بن جائے گی اور وہ خود فوق السقف بن جائے گا، لہٰذا اس معنی کے لحاظ سے ایک چیز ایک وقت میں بعض اجسام کے اعتبار

سے فوق اور دیگر بعض کے اعتبار سے تحت ہو سکتی ہے وکذا بالعکس۔

معنی حقیقی

اس معنی کے لحاظ سے فوق وہ ہوگا جو سب سے اوپر ہو، اس سے اوپر کوئی فوق نہ ہو اور تحت وہ ہوگا جس کے نیچے کوئی اور تحت نہ ہو۔

اس معنی حقیقی کے اعتبار سے یہ دونوں بالطبع ایک دوسرے سے ممتاز جہتیں ہیں، شی واحد پر کسی بھی طرح ان کا صدق ممکن نہیں۔

فوق اس اعتبار سے انسان کی جانب سر، حیوان کی پشت اور درخت کی ٹہنی کی جانب ہوگی اور تحت انسان کے پیر، حیوان کے پیٹ اور درخت کی جڑ کی جانب ہوگی۔

فوق اور تحت معنی اضافی کے اعتبار سے (جسکے لحاظ سے وہ تبدیل ہو جاتے ہیں اور جو چیز بعض اجسام کے لحاظ سے فوق تھی دوسرے بعض اجسام کے لحاظ سے تحت بن جاتی ہے) فوق حقیقی اور تحت حقیقی کی طرف راجح ہوتے ہیں لہذا جو فوق حقیقی کے زیادہ قریب ہوگا وہی فوق ہوگا اور جو تحت حقیقی کے زیادہ قریب ہوگا وہی تحت ہوگا۔

واذا القرب متفاوت المراتب الخ

چونکہ مراتب قرب وبعد میں تفاوت ہے، اس بناء پر جو جسم بعض اجسام کے لحاظ سے متصف بالفوقیت ہے اس کا بعض دیگر اجسام کے اعتبار سے متصف بالتحتیت ہونا ممکن ہوگا، کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک جسم بعض اجسام کے لحاظ سے فوق حقیقی کے اقرب ہو اور جسم ثالث کے لحاظ سے اس سے ابعد ہو۔

فوق حقیقی اور تحت حقیقی میں مذکورہ تغیر وتبدل ناممکن ہے لھذا یہ دونوں (فوق وتحت) جہات موجودہ اور آپس میں بالطبع ممتاز ہیں جن میں سے ایک بعض اجسام کیلئے مطلوب اور دیگر بعض اجسام کیلئے متروک ہے اور دوسری اس کے برعکس (کالفوق مطلوب للنار و متروك للأرض، والتحت بالعكس مطلوب للارض ومتروك للنار)۔

اور دونوں حرکت واشارہ کے ماخذ میں غیر منقسم ہیں کماعرفت سابقا۔

فلابد من ان تکونامتحدتین اذلولم تکونامتحدتین لم تکونا موجودتین ولامتمایزتین بالطبع فتحددهمااما فی خلاء أوفی ملاء الاول باطل امّااوّلافلاستحالة الخلاء وامّاثانیافلان الخلاء لوکان ممکنا فلایمکن تحدد الجهتین المذکورتین فیه لانه ان کان غیرمتناه فلایکون فیه تحددبالفعل بحدیکون جهة والحدود المفروضة فیه لایتمیزبعضهاعن بعض بالطبع بخلاف تینک الجهتین وان کان متناهیا فانمایتناهی عندملاء فان کان تحددالجهة بطرف ذلک الملاء لم یکن تحددالجهة فی الخلاء وان کان تحددهافی الخلاء لابطرف ذلک الملاء لم یمکن تحددهالان الحدودالمفروضة فی الخلاء لیست موجودة بالفعل ولامتمیزابعضهاعن بعض حتی یمکن فیه تحددا لجهتین المذکورتین وعلی الثانی فاماان یکون تحدد الجهتین المذکورتین فی ملاء بسیط غیرمتناه وهوباطل اذلیس فیه حدبالفعل والحدود المفروضة فیه لایخالف بعضها بعضابالطبع فلایمکن تحدد الجهتین المتخالفتین بالطبع فیه وامّاان یکون فی ملاء بسیط متناه فاماان یکون تحددالجهتین فی ثخنه وهوایضًاباطل لان الحدود المفروضة فی ثخنه متشابهة لایخالف بعضهابعضًابالطبع فلایمکن تحدد الجهتین المتخالفتین بالطبع فیه اویکون باطرافه ونهایاته.

فوق وتحت کا متحدد و متعین ہونا ضروری ہے

مذکورہ بالا تفصیل سے مترشح ہوا کہ ان (فوق وتحت) کا متحدد ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر ان میں تحدد نہ ہو تو نہ یہ موجود ہوں گے اور نہ بالطبع ممتاز ہوں گے۔

فوق وتحت کا تحدد خلاء میں یا ملاء میں

اب فوق وتحت کا تحدد دو حال سے خالی نہیں:

(۱) خلاء میں ہوگا۔ (۲) ملاء میں ہوگا۔

خلاء میں تحدد دو وجہوں کی وجہ سے ناممکن ہے:

(۱) خلاء کا وجود عند الحکماء محال ہے کمامرّ وجہہ۔

(۲) خلاء اگر محال نہ ہو، ممکن ہو تب بھی فوق وتحت کا تحدد اس میں ممکن نہیں اس لئے کہ خلاء دو حال سے خالی نہیں، متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔

اگر غیر متناہی ہو تو اس میں بالفعل کسی ایسی حد کے ساتھ تحدد نہیں ہوسکتا جو جہت بن سکے (لکونه مستلزما للتناهي والمفروض عدمه) کیونکہ خلاء غیر متناہی میں حدود مفروضہ کے درمیان بالطبع امتیاز نہیں جبکہ جہت تحت وفوق میں بالطبع باہمی امتیاز ہوتا ہے کمامرّ۔

اگر خلاء متناہی ہو تو یقیناً یہ ملاء کے پاس جا کر متناہی ہوگی اب تحدد جہت دو حال سے خالی نہیں:

۱...... یا تو تحدد اس ملاء کی طرف میں ہوگا۔

۲...... یا خلاء میں (لا بطرف ذالك الملاء)۔

پہلی صورت میں تحدد جہت خلاء میں نہ ہوا۔

دوسری صورت میں (جبکہ تحدد خلاء میں ہو) تحدد ممکن نہیں اس لئے کہ خلاء میں حدود مفروضہ نہ بالفعل موجود ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں لھذا جہات مذکورہ کا تحدد بھی نہیں ہوسکتا۔

قوله وعلى الثانی الخ

ملاء میں تحدد

دوسری شق

تحدد جہات اگر ملاء میں ہوتو اولاً دو حال سے خالی نہیں ملاء بسیط میں ہوگا یا ملاء مرکب میں۔

ان میں سے ہر ایک کی کئی صورتیں ہیں:

پہلے ملاء بسیط کا بیان

ملاء بسیط دو حال سے خالی نہیں غیر متناہی ہوگی یا متناہی۔

پہلی شق

ملاء بسیط غیر متناہی میں تحدد محال ہے اس لئے کہ اس میں نہ بالفعل کوئی حد ہے اور نہ حدود مفروضہ باہم ایک دوسرے سے بالطبع متمیز ہیں لھذا اس (ملاء غیر متناہی) میں ایسی جہات (فوق وتحت) کا تحدد ممکن نہیں جو بالطبع ایک دوسرے سے متمیز ومتخالف ہیں۔

دوسری شق

ملاء بسیط متناہی میں تحدد دو حال سے خالی نہیں تحدد ملاء بسیط کے ثخن میں ہوگا یا اس کی اطراف ونہایات میں۔ پہلی صورت کہ تحدد ثخن میں ہو، باطل ہے اس لئے کہ ملاء کے ثخن میں مفروضہ حدود باہم متشابہ ہیں جن میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے طبعًا مخالف وممتاز نہیں کیونکہ ملاء اس جسم کو کہتے ہیں جس میں اجسام مختلفۃ الطبائع متحقق نہ ہوں، جب کہ جہت فوق وتحت ایک دوسرے سے مختلف ہیں کیونکہ بعض اجسام فوق کے طالب ہیں اور بعض فوق سے ہارب ہیں لھذا ملاء جو غیر متخالف الطبع ہے، جہت فوق وتحت کو معین ومحدد نہیں کرسکتا

(ورنہ جہت فوق وتحت میں تخالف نہیں ہوگا یا تمام اجسام فوق وتحت کے طالب ہوں گے یا تمام اجسام فوق وتحت سے ہارب ہوں گے وھومحال)

دوسری صورت

تحدد جہات ملاء بسیط کے اطراف ونہایات میں ہو ملاء کے اطراف میں ہوں جیسے فوق، یا اس کے غیر کے اطراف میں ہوں جیسے تحت مرکزِ عالم ہے جو زمین کا وہ نقطہ ہے جہاں محیط سے مرکز کی طرف نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوتے ہیں۔

نوٹ

ملاء میں تحدد جہات کی فی الجملہ چار صورتوں میں سے اس ایک صورت میں تحدد ممکن ہے۔

فیوجدھناک جسم بسیط یحددالجھتین معافیجب ان یکون ذالک الجسم کریا لان الجسم الکری ھوالذی یحددجھتین مختلفتین بالطبع احدھماغایة البعد عن الاخری فان مرکزہ غایة البعدعن محیطه فمحیطه ومرکزہ یکونان جھتین متخالفتین بالطبع ھماالفوق والتحت فیکون محیطه فوقا ومرکزہ تحتا واماالجسم الغیرالکری فلایمکن ان یحدد جھتین متخالفتین بالطبع لانه وان حددجھة القرب لایمکن ان یحددجھة البعد لانه اماان یکون خارجاعن ذلک الجسم فلا یتحدد وبذلک الجسم اذکل خارج یفرض انه ابعدعن الجسم یمکن ان یفرض ابعدمنه فلایکون بعدخارج عن الجسم اولٰی بان یکون الجسم محددالہ دون غیرہ واماان یکون داخلا فیه فلایکون حدمن البعدالداخل المفروض فیه

غاية البعدعن الحد المحيط به فان كل نقطة تفرض في الجسم الغيرالكرى وان كانت غاية البعدعن حدمن حدودذلك الجسم لاتكون غاية البعدعن حد آخرمنه فلاتكون جهة التحت لان جهة التحت هي غاية البعد عن جهة الفوق فلايكون الجسم الغيرالكرى محددالجهة البعدبخلاف الجسم الكرى يحددجهة القرب بمحيطه وجهة البعدبمركزه فان المركز غاية البعدعن المحيط ولايمكن ماهوابعدمنه كذلك محيط غاية البعدعن مركزه لانه وان امكن بحسب فرض العقل ان يوجدالمحيط اعظم مماهوعليه لكن لماكان ذلك الجسم الكرى محيطابعالم الاجسام لايمكن ان يكون وراءه ما هو اعظم منه فيكون محيطه غاية البعد الممكن عن مركزه.

اثبات کرویت فلک

جب ثابت ہوگیا کہ تحدد جہات ملاء بسیط کے اطراف ونہایات میں ہے تو اب ضروری ہے کہ جس ملاء کے اطراف میں جہات کی تحدید ہووہ ''جسم کروی'' ہو، اس لئے کہ جہات کی تحدید دوحال سے خالی نہیں:

(۱)......ایک جسم سے ہوگی۔

(۲)......یا متعدد اجسام سے۔

پہلی شق

جسم کا کروی ہونا اس لئے ضروری ہے کہ جسم کروی ہی کے ذریعہ جہات مختلفہ بالطبع کا تحدد ہوسکتا ہے جن میں سے ایک دوسری سے غایت بعد پر ہوگی چنانچہ اس جسم (کروی) کا مرکز محیط سے غایت بعد پر ہوگا پس اس جسم کے مرکز اور محیط دو جہات مختلفہ بالطبع بن جائیں

گے۔ چنانچہ محیط ''فوق'' اور مرکز بن جائیں گے۔

امّاالجسم الغیر الکری الخ

لیکن جسم غیر کروی (مربع مستطیل، مثلث وغیرہ) کے ذریعہ تحدد جہات ممکن نہیں اس کے ذریعہ اگرچہ جہت قرب کی تحدید ہوسکتی ہے تاہم جہت بعد کی تحدید ناممکن ہے کیونکہ جہت بعد دو حال سے خالی نہیں:

(۱) جسم غیر کروی سے خارج ہوگی۔

(۲) جسم غیر کروی میں داخل ہوگی۔

پہلی صورت

خارج ہونے کی صورت میں جہت بعد کی جسم غیر کروی کے ذریعہ تحدید نہیں ہوسکتی کیونکہ جس بعد (خارج) کو ابعد فرض کریں گے اس سے بھی ابعد ہوسکتا ہے تو وہ ابعد ابعد نہیں رہیگا، لہٰذا کوئی بھی بعد محدد بالجسم ہونے میں دوسرے سے راجح و اولی نہیں ہوگا۔

دوسری صورت

بعد داخل بھی جسم غیر کروی کے ذریعہ محدد نہیں ہوسکتا، وجہ یہ ہے کہ جسم غیر کروی (مثلاً مستطیل مربع وغیرہ) میں سطحیں متعدد ہوتی ہیں توان سطحوں کا مجموعہ اقرب الی الجسم ہوگا تو اقرب متعین ہوجائے گا مگر ابعد متعین نہیں ہوگا کیونکہ جس نقطہ کو اس کی ایک سطح سے ابعد فرض کریں گے تو وہ نقطہ دوسری سطح سے اقرب ہوگا لہٰذا کوئی نقطہ ایسا متعین نہیں ہوگا جو اس جسم کی تمام سطوح سے ابعد ہو۔

بخلاف الجسم الکری الخ:

بخلاف جسم کروی کے چونکہ اس کی محیط ایک سطح ہوتی ہے، اس کے بالفعل اجزاء نہیں ہوتے لہٰذا اس ایک سطح سے ایک نقطہ جس کا ہر طرف سے بعد برابر ہو، ابعد متعین ہوجائے گا۔

پس معلوم ہوا کہ جسم غیر کروی سے چونکہ غایت بعد متعین نہیں ہوسکتا تو جہت تحت متعین نہیں ہوسکتی۔

وامّاان یکون تحدد الجهتين المذكورتين فی ملاء مركب غير متناه وايضا باطل اماولا فلانه علی هذا التقديرلايوجد فوق ل ايكون فوقه فوق ولاتحت كذلک فلايكون تانک الجهتان حقيقيتين متخالفتين بالطبع وامّاثانيا فلاستحالة وجود الغير المتناهي واما ان يكون تحددهمافی ملاء مركب متناه فيكون هناک عده اجسام محددة للجهتين المذكورتين فاماان يكون تلک الاجسام بحيث يحيط بعضها بعضًا اويكون متباينة لايحيط بعضهابعضًاوالثانی باطل لان كلامن تلک الاجسام امان يحددجهة واحدة فقط اعنی جهة الفوق مثلافيلزم ان تكون تلک الجهة اعنی جهة الفوق مثلا متعددة لامتعينة بالطبع وقد بان بطلان ذلک فيماسبق اويحددكل منهاالجهتين المذكورتين معاوهوايضاباطل اماولافلانه يستلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقدظهربطلانه بمامرّ واماثانيافلان تحدد الجهتين المذكورتين انمايمكن بجسم واحداذاكان كريا كماعرفت فيكون كل من تلک الاجسام كريامحددالجهتين فيكون كل منهاعالمًاعلی حياله وهوصريح البطلان اويحدد بعضهاجهة كجهة الفوق والبعض الأخرجهة مقابلة لهاكجهة التحت وهذا ايضاباطل لان جهة الفوق لماكانت مقابلة لجهة التحت فایّ بعدفرض من جهة التحت فی ای جانب يمتد ينتهی الی جهة الفوق وبالعكس وذلک لايمكن علی

تقدیر کون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخرمبائن لذلک الجسم اذیمکن ان یفرض من کل منهابعدلاینتهی الی الاخرولاینطبق علی الامتداد الواصل بینهما فیکون الجهتان متعددتین لامتعینتین وقدبان بطلانه مامر فتعین الاول وهوان یکون بعض تلک الاجسام محیطًا ببعض فیکون الجسم المحیط بالکل هوالمحددللجهتین ویجب ان یکون کریالماتبین ان الجسم الغیرالکری لایمکن ان یکون محدداللجهتین فیلغوسائر الاجسام المحاطة فی تحدید الجهتین فتحقق وجودجسم کری محیط بالاجسام محدد لجهات وهوالمطلوب.

تحدد جہات ملاء مرکب میں ہونے کا بیان

تحدد جہات ملاء میں ہوتو اس کی دوصورتیں تھیں:

(۱)......ملاء بسیط میں ہو۔

(۲)......ملاء مرکب میں ہو۔

اب تک پہلی صورت کا بیان تھا، یہاں سے دوسری صورت کو بیان فرمارہے ہیں۔

تحدد جہات ملاء مرکب میں ہونے کی بھی دوصورتیں ہیں:

(۱)......ملاء مرکب غیرمتناہی میں ہو۔

(۲)......ملاء مرکب متناہی میں ہو۔

پہلی صورت

ملاء مرکب غیر متناہی میں بھی تحدد جہات دووجہوں سے باطل ہے:

(۱)......اس تقدیر پر فوق حقیقی اور تحت حقیقی کا وجود نہیں ہوسکتا کیونکہ غیر متناہی

ہونے کی وجہ سے ایسا فوق نہیں پایا جا سکتا جس کے اوپر کوئی اور فوق نہ ہو اور اسی طرح ایسا تحت بھی نہیں پایا جا سکتا جس کے نیچے کوئی دوسرا تحت نہ ہو لھذا فوق وتحت حقیقی جہات متخالفہ بالطبع نہ ہوں گے وھو خلاف المفروض۔

(۲)......ملاء غیر متناہی کا وجود محال ہے۔

دوسری صورت

تحدد جہات ملاء مرکب متناہی میں ہو تو یہاں محدد للجھات چند اجسام ہوں گے۔

اب یہ اجسام متعددہ دو حال سے خالی نہیں:

(۱)......بعض اجسام بعض کو محیط ہوں۔

(۲)......اجسام باہم متباین ہوں، ایک دوسرے کو محیط نہ ہوں۔

دوسری شق باطل ہے اسلئے کہ اجسام متعددہ متباینہ میں تین احتمالات ہیں:

(۱)......ہر ایک جسم سے ایک جہت فوق یا تحت کی تحدید ہو۔

(۲)......دونوں جسم کے مجموعہ سے فوق وتحت دونوں کی (معًا) تحدید ہو۔

(۳)......ایک جسم سے فوق کی تعیین ہو اور ایک جسم سے تحت کی تعیین ہو۔ یہ تینوں احتمالات باطل ہیں۔

بطلان احتمال اول

پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ ہر ایک جسم سے صرف ایک جہت فوق یا تحت کی تحدید ہوگی تو فوق یا تحت کا متعدد ہونا لازم آئے گا کیونکہ جتنے محدّد ہوں گے اتنے فوق یا تحت ہوں گے یعنی فوق بھی متعدد ہوگا اور تحت بھی متعدد ہوگا لھذا فوق وتحت حقیقی نہیں ہوں گے حالانکہ کلام فوق وتحت حقیقی کے متعلق ہے۔

بطلان احتمال ثانی

(۱) یہ احتمال بھی جہت فوق اور تحت کے تعدد اور اعتباری ہونے کو مستلزم ہے وقد

ظهر بطلانه بما مرّ۔

(۲)...... جہات مذکورہ کا تحدد جسم واحد سے جب ہی ممکن ہے جبکہ وہ کروی ہو کما عرفت۔ لہٰذا ہر ایک جسم کروی اور محدد جہات ہوگا جس سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ عالم ہونا لازم آئے گا وہو صریح البطلان۔ (۱)

بطلان احتمال ثالث

یہ احتمال اس لئے باطل ہے کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ فوق اور تحت ایک دوسرے کے مقابل میں ہے لھذا فوق سے جتنے امتداد نکلیں تحت پر منتھی ہونا چاہئے اور تحت سے جتنے امتداد شروع ہو کر نکلیں فوق پر منتہی ہونے چاہئیں اور ایک جسم سے فوق اور ایک جسم سے تحت متعین ہونے کی صورت میں یہ ممکن نہیں ہے بلکہ ہر ایک سے ایسے امتداد نکلیں گے جو دوسرے پر منتھی نہیں ہوں گے تو اس صورت میں بھی تعدد لازم آئے گا اور فوق وتحت کا اعتباری ہونا لازم آئے گا۔

وقدبان بطلانه مما مرّ فتعين الاوّل وان يكون بعض تلك الاجسام محيطا ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين.

پہلی شق

اسلئے پہلی شق متعین ہوگئی کہ اجسام متعددہ بعض بعض کو محیط ہوں اور جو جسم سب کو محیط ہوگا وہی محدد للجہات ہوگا (اور اس جسم محیط کا کروی ہونا ضروری ہے (لما تبيّن ان الجسم الغير الكرى لايمكن ان يكون محددا للجهتين) اور باقی اجسام محاطہ تحدید

(۱) اجسام متباینہ ہوں، ایک دوسرے کو محیط نہ ہوں تو ان اجسام سے تحدد اس لئے بھی باطل ہے کہ اس صورت میں غایت بعد متعین نہیں ہو سکے گا کیونکہ دونوں جسم کا محیط تو فوق ہوگا، اب تحت دونوں سے غایت بعد پر ہونا چاہیے۔ تو اگر دونوں جسم کے درمیان خط واصل کے درمیان نقطہ تحت فرض کیا جائے تو کسی سے غایت بعد پر نہیں ہوگا اور اگر ایک سے غایت بعد پر نقطہ فرض کیا جائے تو دوسرے سے غایت قرب پر ہوگا لھذا مجموعہ سے جہت فوق ہے غایت بعد کی تحدید نہیں ہو سکے گی۔ ۱۲

جہات میں لغو اور زائد ہوں گے، تحدید میں ان کا کوئی دخل نہیں ہوگا۔

کیونکہ اگر اجسام محاطہ کو بھی تحدید جہات میں دخل تو محاط کے عدم سے تحدید جہات کا عدم لازم آئے گا حالانکہ جو اجسام محاط ہیں ان میں بعض معدوم ہو جاتے ہیں اور محیط اپنی سطح محیط کیوجہ سے فوق کی تحدید کرتا ہے اور اپنے مرکز کی وجہ سے تحت کی تحدید کرتا ہے۔ فتحقق وجود جسم کری محیط بالاجسام محدد للجہات وھو المطلوب۔

" خلاصہ یہ کہ ملاء کے ذریعہ تحدد کی محتملہ صورتوں میں سے صرف دو صورتوں میں تحدد ممکن ہے:

(۱)...... ملاء بسیط متناہی ہو اور تحدد اس کے اطراف میں ہو۔

(۲)...... ملاء مرکب متناہی ہو اور اجسام ایک دوسرے کو محیط ہوں۔ ان کی بقیہ صورتیں باطل ہیں۔

والحاصل ان جهتي الفوق والتحت موجودتان متخالفان بالطبع فلابد من ان تكونامتعينتين فتعينهمالايمكن ان يكون في خلاء لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولافي ملاء بسيط لامتناه لعدم تخالف حدوده بالطبع ولافي ملاء مركب لامتناه لعدم تعين الجهتين الحقيقيتين فيه بل يكون امافي ملاء بسيط متناه باطراف متعينة بالفعل فيكون هو جسما كريا يحدد بمحيطه جهة الفوق وبمركزه جهة التحت اذغير الكرى لايمكن ان يحددالجهتين معًاوفي ملاء مركب متناه فاما باجسام متباينة ولايمكن تحددالجهتين بها أوباجسام يحيط بعضها بعضًا والمحاطة لغوفي تحديدهما فالمحدد هو المحيط ويجب ان يكون كرياًاذغير الكرى لايحدد الجهتين فقد تحقق وجود جسم كرى محددللجهات وهوالذى نسميه بالفلك

الاعلی واستبان انه ليس خارج المحدد خلاء ولاملاء.

خلاصہ فصل

تحدد جہات کی ممکنہ صورتوں کے بیان میں بحث طویل ہوگئی تھی اسلئے مصنفؒ آخر میں پوری بحث کا خلاصہ بیان فرمارہے ہیں

حاصل یہ کہ مطلوب (فلک کا مستدیر ہونا) چند مقدمات پر موقوف ہے:

(۱)......جہت فوق وتحت موجود ہیں۔

(۲)......دونوں متخالف بالطبع ہیں۔

(۳)......انکی تعیین وتحدید ضروری ہے۔

(۴)......اب ان کی تحدید وتعیین خلاء میں ہوگی یا ملاء میں۔

خلاء میں دووجہ سے محال ہے:

(۱)......استحالہ خلاء۔

(۲)......حدود خلاء میں عدم تخالف بالطبع کی وجہ سے۔

ملاء میں تحدد کی چار صورتیں ہیں جن میں سے دو باطل ہیں:

(۱)......ملاء بسیط غیر متناہی (لعدم تخالف حدوده بالطبع)۔

(۲)......ملاء مرکب غیر متناہی (لعدم تعین الجهتين الحقيقيتين فيه)

اور ملاء کی دوصورتوں میں تحدد ممکن ہے:

(۱)......ملاء بسیط متناہی کے اطراف ونہایات میں پس وہ جسم کروی ہوگا جو اپنے محیط کے ذریعہ جہت فوق اور مرکز کے ذریعہ جہت تحت کی تحدید کرے گا إذ غير الكرى لايمكن ان يحدد الجهتين معًا۔

(۲)...... ملاء مرکب متناہی میں جس کی دوصورتیں تھیں (۱) اجسام متبائنہ انکے ذریعہ تحدد ممکن نہیں۔ (۲) اجسام محيطة بعضها بعضاء والمحاطة لغوفى

تحدیدهافالمحددهو المحیط۔ اوراس کا کروی ہونا ضروری ہے اسلئے کہ غیر کروی کے ذریعہ تحدد ممکن نہیں۔لتحقق وجودجسم کری محددللجهات وهوالذی نسمیه بالفلك الاعلی واستبان انه لیس خارج المحدد خلاء ولاملاء۔

فصل في أن الفلك بسيط

الجسم إما مركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط على مالا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيه ما يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة لا بحسب الحس كالاعضاء المتشابهة نحو العظم واللحم والفلك بهذا المعنى ايضا بسيط وقد يطلق على مايكون جزؤه المقدارى مساويا لكله فى الاسم والحد كبسائط العناصر فان جزء النار نار وجزء الهواء هواء والفلك ليس بسيطاً بهذا المعنى اذجزء الفلك ليس بفلك وكذا الاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقداريةهى العناصر تساويها فى الحد والاسم وقد يطلق على مايكون اجزاؤه المقداريه بحسب الحس مساوية لكله فى الاسم والحد ، والفلك ليس بسيطاً بهذا المعنى ايضا بخلاف العناصر والاعضاء المتشابهة فانها بسائط بهذا المعنى والدليل على بساطة الفلك بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة ان الفلك لا يقبل الحركة الاينيه وكل مالايقبل الحركة الاينيه بسيط فالفلك بسيط اما الصغرى فلان كل مالايقبل الحركة الاينيه متجه الى جهة وتارك لجهة وكل متجه الى جهة تارك لجهته لايكون محددا للجهات فكل مايقبل الحركة الاينية لايكون محدداً للجهات وينعكس الى قولنا كل مايكون محددا للجهات

لايقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبرى الى صغرى هى ان الفلک محدد للجهات فينتج ان الفلک لا يقبل الحركة الاينية واما الكبرى فلان مايقبل الحركة الاينيه لوكان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة فاجزاؤه التى هى بسائط اما على اشكالها الطبعية فهى كرات لما مر من ان الشكل الطبعى للبسيط هو الكرة فلا يلتئم منها جسم كرى فلا يتركب منها الفلک اذ قد ثبت انه جسم كرى او على اشكال قسرية فيجوز عليها العود الى اشكالها الطبعيه فيجوز عليها الحركه الاينيه فلا يكون الجهات متحدة بما يتركب منها فلايكون الفلک المركب منها محددا للجهات هف. فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة وتحقق انه بسيط وهو المطلوب.

فلک بسیط ہے

اس فصل کے دعوی کی تفصیل میں جانے سے پہلے بسیط کے معنی ذہن نشین فرمالیں:

بسیط کے چار معانی آتے ہیں۔

(۱)...... بسیط وہ شئی ہے جو مختلف الطبائع اجسام سے نفس الامر (حقیقت) میں مرکب نہ ہو، فلک اسی معنی کے اعتبار سے بسیط ہے۔

(۲)...... بسیط وہ جسم ہے جو حس کے اعتبار سے مختلف الطبائع اجسام سے مرکب نہ ہو، اس معنی ثانی کے لحاظ سے بسیط میں وہ اجسام بھی داخل ہو جائیں گے جو حقیقت کے اعتبار سے مختلف الطبائع اجسام سے مرکب ہوں لیکن حس کے لحاظ سے مختلف الطبائع سے مرکب نہ ہوں جیسے اعضاء متشابھہ مثلاً ہڈی، گوشت۔ العضو المتشابه : مايساوى جزؤه المقدارى حسا للكل حدا واسماً.

فلک اس معنی کے لحاظ سے بھی بسیط ہے، **والبسيط بهذا المعنى اعم مطلقا منه بالمعنى السابق لتصادقهما فى الافلاک والعناصر وتفارقهما فى العظم واللحم .**

(۳) کبھی اس کا اطلاق اس جسم پر ہوتا ہے جسکے اجزائے مقداریہ[1] نام اور تعریف میں کل کے مساوی ہوں[2] جیسا کہ عناصر بسیط مثلاً آگ کا ایک انگارہ بھی آگ ہے اور پورا الاؤ بھی آگ ہے اسی طرح ہوا کا جزء بھی ہوا ہے، پانی کا قطرہ بھی پانی ہے۔

اسی طرح اعضائے متشابھہ بھی بسیط ہیں اسلئے کہ ان میں اجزئے مقداریہ یہی عناصر ہیں جو نام وتعریف میں اعضاء کے مساوی ہیں۔ لیکن فلک اس معنی کے لحاظ سے بسیط نہیں ہے اسلئے کہ جزء فلک کو فلک نہیں کہا جاتا۔

(۴) بسیط کا اطلاق کبھی اس جسم پر ہوتا ہے جسکے اجزئے مقداریہ بحسب الحس نام اور تعریف میں کل کے مساوی ہوں، فلک اس معنی کے لحاظ سے بسیط نہیں ہے۔

لان الفلک موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط هكذا قيل

البتہ عناصر اور اعضاء متشابھہ اس معنی کے لحاظ سے بسیط ہیں۔

والدليل على بساطة الفلک بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة

دلیل : یہاں سے مصنف دعویٰ فصل فلک بسیط ہے (پہلے معنی کے لحاظ

---

(۱) الاجزاء المقداريه اجزاء متشابهة فى الوضع واحترز بالجزء المقدارى من الهيولى والصورة ۱۲

(۲) والبسيط بهذا المعنى اخص مطلقا منه بالمعنيين السابقين لتصادقهما فى العناصر وتفارقهما فى الافلاک ۱۲

سے) کی دلیل بیان فرمارہے ہیں۔

چنانچہ مصنفؒ نے اس کو شکل اول کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔

صغریٰ: الفلک لا یقبل الحرکة الاینیة (ای الحرکة المستقیمة)

کبریٰ: و کل مالا یقبل الحرکه الاینیة بسیط

نتیجه: فالفلک بسیط.

اثباتِ صغری

مذکورہ دلیل کے صغری کو مصنف نے شکل اول کی ضرب اول (صغری و کبریٰ موجبہ کلیہ) کے ذریعہ ثابت کیا ہے، اس ضرب مذکور کے نتیجہ کا عکس نکال کر دوسرے قیاس کا کبریٰ بنایا ہے اور اس کو ایک صغری کیساتھ ملا کر بطور نتیجہ صغری کو ثابت کیا ہے۔

ملاحظہ فرمائیں۔

صغری: کل مایقبل الحرکة الاینیة متجه الی جهة وتارک لجهة.

کبریٰ: و کل متجه الی جهة تارک لجهة لایکون محددا للجهات.

نتیجه: فکل مایقبل الحرکة الاینیة لایکون محددا للجهات.

عکس نتیجه: کل مایکون محدداً للجهات لا یقبل الحرکة الاینیة

اب اس کو دوسرے قیاس کا کبری بنا کر صغری کیساتھ ملائیں گے ہکذا:

صغری: الفلک محدد للجهات.

کبری: کل مایکون محدداً للجهات لا یقبل الحرکة الاینیة

نتیجه: فالفلک لا یقبل الحرکة الاینیة.

یہی اصل قیاس کا صغری تھا۔ فثبت المدعی

اِثبات الکبریٰ (کل مالا یقبل الحرکة الاینیة بسیط)

ہر وہ شی جو حرکت اینیہ کو قبول نہ کرے اگر بسیط نہ ہو تو اجسام مختلفة الطبائع بحسب

الحقیقۃ سے مرکب ہوگی، اب اس کے اجزاء جو کہ بسائط ہیں دو حال سے خالی نہیں:
(۱) یا تو شکل طبعی پر ہونگے (۲) یا شکل قسری پر۔
دونوں شقیں باطل ہیں۔

پہلی شق

اجزائے بسیط اگر شکل طبعی پر ہوں تو کروی ہونگے لما مرّ أن الشّکل الطبعی للبسیط هو الکرة، جن سے اب کوئی جسم کروی مرکب نہیں ہوسکتا۔ لہذا ان اجزائے کرویہ سے فلک بھی مرکب نہیں ہوسکتا إذ قد ثبت أنه جسم کروی.

دوسری شق

اجزاء شکل قسری پر ہوں تو ان کا شکل طبعی کی طرف لوٹنا ممکن ہوگا جس کی وجہ سے ان میں حرکت اینیہ پائی جائیگی اور ان سے مرکب ہونیوالے جسم کے ذریعے جہات کا تحدد نہ ہو سکے گا لہذا ان اجزاء سے مرکب فلک بھی محدد جہات نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے فبطل ترکبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقةً وتحقق انه بسيط وهو المطلوب.

وذلک لانه بسیط لما مر فاجزاؤه المفروضه فيه متساوية فی الطّبعية والحقيقة فكل جزء منها لا يختص بوضع معين ومحاذاة معينة فيكون نسبة كل منها الى جميع الاوضاع على السواء فيجوز على كل جزء منها ان ينتقل من وضع الى وضع آخر ولايمكن ذلک بالحركة المستقيمة لما مر فانما يكون ذلک بالحركة المستديرة للفلک فيكون الفلک قابلا للحركة المستدِيره وهو المدعى واذا ثبت ان الفلک قابل للحركة المستديرة فلا بدّ من ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ

لولم یکن فیه مبدأ میل مستدیر لم یکن قابلا للحرکة المستدیرة اذلو کان قابلا لها علی ذلک التقدیر کان حرکته بالاستدارة من قاسر والثانی باطل لما سبق من ان مالیس فیه مبدأ میل لا یقبل الحرکة القسریه فاذن فیه مبدأ میل مستدیر لاستحالة ان یکون فیه مبدأ میل مستدیر مستقیم .

فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے، اور فلک کی ذات میں میل مستدیر ہے

اس فصل میں تین مقاصد کا بیان ہے۔

(۱) فلک قابل للحرکۃ الحرکۃ المستدیرۃ [1] ہے۔

(۲) فلک کی ذات میں میل مستدیر ہے۔

(۳) فلک کی ذات میں میل مستقیم نہیں ہے۔

تیسرے مقصد کو مصنف دوسرے مقصد کے ضمن میں بیان کرینگے۔

مقصد اوّل:

فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔

دلیل ...... گذشتہ فصل میں گذر چکا ہے کہ فلک بسیط ہے، بالفعل اسکے اجزاء نہیں ہیں، اسکے اجزاء فرضی ہیں [2] "کما یظھر من قوله فاجزائه المفروضه فیه" یہ اجزائے فرضی طبیعت اور حقیقت میں مساوی ہیں ۔(کیونکہ فلک بسیط

---

(۱) ای الحرکة الوضعیه اللتی لایخرج بها المتحرک عن مکانه ۱۲ التحفة المستدیرة)

(۲) انما قید الاجزاء بالمفروضة لان الفلک متصل واحد لاجزء فیه بالفعل واما تساوی الاجزاء فلما مرّ من بساطة الفلک وامتناع ترکبه من مختلفة الطبائع ۱۲ التحفة العلیه .

ہونیکی وجہ سے مختلفۃ الطبائع امور سے مرکب نہیں اسلئے اجزاء طبیعت میں برابر ہیں)۔

اسلئے کوئی جز کسی وضع معین اور محاذاۃ معینہ کیساتھ مختص نہیں ہے لہذا تمام اجزاء کی جمیع اوضاع کیطرف نسبت علی السویہ ہوگی (کیونکہ یہ اوضاع مقتضائے طبیعت نہیں ہیں) پس ان میں سے ہر جزء کیلئے ممکن ہوگا کہ وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہو جائے اور انتقال کیلئے حرکت ضروری ہے، اب یہ انتقال حرکت مستقیمہ کے ذریعہ نہیں ہوسکتا (لما مر ان الفلک لا یقبل الحرکۃ المستقیمۃ) بلکہ یہ صرف حرکت متدیرہ کے ذریعہ ہوگا پس فلک حرکت متدیرہ کے قابل ہوگا۔

مقصد ثانی

فلک کی ذات میں میل متدیر ہے۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ فلک حرکت متدیرہ کو قبول کرتا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کی ذات میں میل متدیر ہو۔ اسلئے کہ اگر اس میں میل متدیر نہ ہو تو وہ حرکت متدیرہ کے قابل نہ ہوگا۔ والتالی باطل فالمقدم مثلہٗ (کیونکہ مقصد اول کے تحت فلک کا قابل للحرکۃ المستدیرہ ہونا ثابت کیا جاچکا)

قولہٗ: إذ لو كان قابلاً لها على ذلک التقدير كان حركته بالاستدارة من قاسر والتالي باطل .

دلیل بطلان تالی:

اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ فلک میل متدیر نہ ہونیکی تقدیر پر قابل الحرکۃ المستدیرۃ ہے تو اس کی یہ حرکت قاسر کی وجہ سے ہوگی اور یہ باطل ہے کیونکہ ماقبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ جسکی ذات میں میل نہ ہو تو وہ حرکت قسریہ کو قبول نہیں کرتا۔

پس اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ فلک میں میل متدیر ہے (جو حرکت متدیرہ کا مقتضی ہوتا ہے) میل مستقیم نہیں (جو حرکت مستقیمہ کا تقاضا کرتا ہے جسکا فلک کے لئے امتناع

گذشتہ فصل میں ثابت کیا جاچکا) اس دوسرے مقصد کے ذیل میں مقصد ثالث (فلک میں میل مستقیم نہیں) بھی ثابت ہوگیا۔

فصل فی ان الفلک لايقبل الکون والفساد والخرق والالتيام

اما انه لايقبل الکون والفساد فلانه محدد للجهات لما مر ولاشیء من محدد الجهات قابلا للکون والفساد لان کل مايقبل الکون والفساد قابل للحرکة المستقيمة لان کل مايفسد يکون له قبل فساد صورته حيز طبعی ويکون له بعد فساد الصورة الأولیٰ وکون الصورة الأخریٰ حيز طبعی آخر لأن کل جسم فله حيز طبعی ولا يکون لجسمين مختلفی الطبعية حيز طبعی واحد لما مر فی الفن الاول فالصورة الکائنة ان حصلت فی حيز هو للکائن طبعی فالصورة الفاسدة کانت قبل الفساد فی حيز غريب فيکون له قبل فسادها ميل الی حيزه الطبعی فيکون قابلا للحرکة المستقيمة وان حصلت فی حيز هو للکائن غريب کان له بعد کون صورته الکائنة ميل الی حيز الطبعی فيکون قابلا للحرکة المستقيمة ولا شیء من محدد الجهات قابلا للحرکة المستقيمة فلا شیء ممايقبل الکون والفساد بمحدد للجهات فلا شیء من محدد الجهات قابلا للکون والفساد

یہ فصل دو دعووں کے بیان میں ہے۔

(۱)......فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا۔

(۲)......فلک خرق والتیام کو قبول نہیں کرتا۔

تمہید:

کون وفساد آپس میں متضاد ہیں، کون، حدوث صورۃ النوعیہ کو اور فساد، زوال صورۃ النوعیہ کو کہتے ہیں۔

اسی طرح خرق والتیام بھی باہم متضاد ہیں، خرق اجزاء کے افتراق کو اور التیام اتصال الاجزاء بعد الافتراق کو کہتے ہیں۔

دعویٰ اوّل: ......فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا۔

مصنف نے اس دعویٰ کو قیاس کی شکل اول کی ضرب ثانی (صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ) کے ذریعے ثابت کیا ہے۔

صغری : الفلک محدد للجهات .

کبری : ولا شئ من محدد الجهات قابلاً للکون والفساد .

نتیجه : فالفلک لا یقبل الکون والفساد.

اس قیاس کے صغریٰ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ فلک کا محدد جہات ہونا ماقبل میں ثابت کیا جاچکا ہے، تاہم کبریٰ کو ثابت کرنیکی ضرورت ہے، اس کو مصنف نے قیاس کی شکل ثانی کیساتھ ثابت کیا ہے۔

صغری: کل مایقبل الکون والفساد قابل للحرکة المستقیمة.

کبری: لاشئ من محدد الجهات قابلاً للحرکة المستقیمة.

نتیجه : لاشئ ممایقبل الکون والفساد بمحدد الجهات.

اب اس نتیجہ کا عکس کرینگے تو کبریٰ ثابت ہوجائیگا۔ وهی هذه

عکس نتیجه : لا شئ من محدد الجهات قابلاً للکون والفساد .

اصل قیاس کے کبریٰ کو ثابت کرنے کے لئے جو شکل ثانی پیش کی گئی ہے اسکے کبریٰ کا تو گذشتہ فصلوں میں اثبات ہوچکا ہے، البتہ صغریٰ (کل مایقبل الکون والفساد قابل

للحر كة المستقيمه) کومصنف نے "لان کل مایفسد یکون له" الخ سے ثابت کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جوکون وفساد کوقبول کرے اسکے لئے فسادِ صورت سے پہلے ایک حیز طبعی ہوگا اور بعد فساد صورۃ اولی اور صورۃ اخری کے حاصل ہونے کے بعد دوسرا حیز طبعی ہوگا (لما مر ان کل جسم فله حیز طبعی) اور چونکہ دومختلف الطبیعت جسموں کے واسطے ایک حیز طبعی نہیں ہوسکتا (لما مر فی الفن الاول) اسلئے صورۃ فاسدہ اور صورہ حادثہ دونوں کیلئے علیحدہ علیحدہ حیز طبعی ہے۔اب یہ صور حادثہ دوحال سے خالی نہیں:

(۱)......حیز طبعی میں حاصل ہوگی۔

(۲)......حیز غریب میں حاصل ہوگی، دونوں شقیں حرکت مستقیمہ کو مستلزم ہیں۔

شق اول:

صورۃ حادثہ حیز طبعی میں حاصل ہوتو صورۃ فاسدہ فساد سے پہلے حیز غریب میں ہوگی جس کی وجہ سے فساد سے پہلے اسکا حیز طبعی کی طرف میلان ہوگا،لہذا یہ (صورۃ فاسدہ) حرکۃ مستقیمہ کے قابل ہوگی۔

دوسری شق:

اگر صورۃ حادثہ (کائنہ) حیز غریب میں موجود ہواس کا صورۃ کائنہ ہونے کے بعد حیز طبعی کی طرف میلان ہوگا جو حرکت مستقیمہ کو مستلزم ہے،لہذا اب بھی صورۃ کائنہ کا قابل للحرکۃ المستقیمہ ہونا لازم آیا جسکی وجہ سے فلک کا قابل للحرکۃ المستقیمہ ہونا لازم آئیگا جو کہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ماقبل میں اسکا قابل للحرکۃ المستدیرہ ہونا ثابت کیا جاچکا۔

لہذا صغری: کل مایقبل الکون والفساد قابل للحر كة المستقيمة ہونا ثابت ہوگیا۔

دعوی ثانی : الفلک لايقبل الخرق والالتيام .

واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان الخرق والا لتيام

لایمکنان بدون الحرکة الاینیه وهی لاتمکن علی محدد الجهات واجزائه وإلا لم تتحدد الجهات به فلا یمکن الخرق والالتیام علی الفلک المحدد للجهات.

دوسرادعوی:...... فلک خرق والتیام کوقبول نہیں کرتا۔

دلیل:

چونکہ خرق تفرق الاجزاء (جس میں جسم مخروق کے اجزاء اپنے احیاز سے دور ہوجاتے ہیں) اورالتیام اتصال الاجزاء بعد التفرق (جس میں تقارب الاجزاء فی احیازہا بعد تباعدہا پایا جاتا ہے) کو کہتے ہیں اسلئے یہ حرکت اینیہ (حرکت مستقیمہ) کے بغیر نہیں پائے جاسکتے اورحرکت اینیہ محدد للجہات میں پایا جانا ممکن نہیں ورنہ اسکے (جس میں حرکت اینیہ ہو) ذریعہ،تحدد جہات نہیں ہوسکے گالہذا ثابت ہوا کہ فلک (جو کہ محدد جہات ہے) میں بھی خرق والتیام نہیں پائے جاسکتے۔

قوله وتبین من هذا انه لایقبل التخلخل (تاآخرفصل)

فلاسفہ کے نظریہ کے مطابق فلک خرق والتیام جیسی آفات سے محفوظ ہے اسلئے مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے واضح ہوگیا کہ فلک مندرجہ ذیل اوصاف کوبھی قبول نہیں کرتا۔

(۱)تخلخل (۲) تکاثف (۳) تغذی(۴) نمو (۵) ذبول.

لان کلاً منها یستلزم الحرکة الاینیه وهی مستحیلة علی الفلک المحدد (کذا فی الحاشیه)

انکی تعریفات ماقبل مین گذرچکی ہیں۔

اسی طرح فلک ثقیل اورخفیف بھی نہیں ہوتا کیونکہ خفت وثقل میل مستقیم (ہابط وصاعد) کا تقاضا کرتے ہیں جوفلک میں نہیں اورفلک حاروبارد بھی نہیں ہوتا کیونکہ

حرارت و برودت خفت وثقل کے مقتضی ہیں۔اسی طرح فلک رطب [۱] ویابس نہیں ہوتا کیونکہ رطوبت و یبوست شکل میں تغیر وتبدل کا تقاضا کرتے ہیں جو فلک محدد جہات میں حرکت اینیہ (حرکت مستقیمہ) کو مستلزم ہے۔

وهی مستحیلة فی الفلک المحدد للجهات.

---

(۱)فان الرطب مایقبل الاشکال بسهولة والیابس یقبلها بعسر وعلی کلا التقدیرین یستلزمان جواز تغیر الشکل. ۱۲

فصل فی ان الفلک یتحرک علی الاستدارة دائماً وان حرکته الوضعیه الدوریة سرمدیة أبدیة.

وذلک لانک قد عرفت ان الزمان کم متصل غیر قار مقدار للحرکة وانه مبدع لیس له بدایة ولا نهایة فهو اما ان یکون مقدارا للحرکة المستقیمة اویکون مقداراً لحرکة مستدیرة .

اس فصل میں فلک کے متعلق اوّلاً دو چیزوں کا اثبات ہے۔

(۱) فلک حرکت مستدیرہ کیساتھ دائماً متحرک ہے۔

(۲) فلک کی حرکت وضعیہ دوریہ سرمدی اور ابدی ہے۔

تمہید:

مفہوم ازلی۔ابدی۔سرمدی۔

ازلی:...... جو ہمیشہ سے ہو اس کی کوئی ابتداء نہ ہو۔

ابدی:...... جو ہمیشہ رہے، اس کی کوئی انتہاء نہ ہو۔

سرمدی:...... جو ازلی وبدی دونوں ہو اسے سرمدی کہتے ہیں کبھی لفظ سرمدی ازلی یا ابدی کی جگہ پر استعمال کرلیا جاتا ہے، یہاں عنوان میں ایسا ہی ہے۔اور کبھی لفظ قدیم بھی سرمدی کے معنی میں استعمال کرلیا جاتا ہے۔ کما یأتی فی العنوان الأتی .

دعویٰ اول

فلک حرکتہ مستدیرہ کے ساتھ بالدوام متحرک ہے۔

دلیل

وذالک لانک قد عرفت ان الزمان کم متصل غیرقار ومقدار

للحركة وانه مبدع .

ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ زمانہ کم متصلاً غیر قار اور مقدار حرکت ہے [1] اور یہ مبدع یعنی اس کے لئے کوئی ابتداء ہے نہ انتہا۔ لہذا اس زمانہ کیلئے ایسی حرکت ازلی وابدی ہونا ضروری ہے جو اس کے وجود کی محافظ ہو۔ وہ حرکت حافظہ للزمان (فلک اسی حرکت کیساتھ دائماً متحرک ہے) حرکت مستدیرہ ہے نہ کہ حرکت مستقیمہ۔

مصنف نے اس مفہوم کو اپنے لفظوں میں یوں بیان فرمایا کہ زمانہ (جو مقدار حرکۃ ہے) دوحال سے خالی نہیں:

(۱)......حرکت مستقیمہ کے لئے مقدار ہوگا۔

(۲)......حرکت مستدیرہ کے لئے مقدار ہوگا۔

شق اول کا بطلان:

پہلی شق باطل ہے اسلئے کہ زمانہ حرکت مستقیمہ کے لئے مقدار ہو تو وہ بھی دوحال سے خالی نہیں:

(۱)......حرکت مستقیمہ لا الی نہایہ چلتی چلی جائیگی۔

(۲)......یا کسی حد پر پہنچ کر لوٹ آئیگی۔

یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، پہلی صورت میں مسافت کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا (لان الحركة لاتوجد بدون المسافة والمسافة بعد قائم بالجسم فلما كانت الحركة الى غير النهاية لزم وجود بعد غير متناه واللازم باطل لما مر).

دوسری صورت میں جب حرکتِ مستقیمہ واپس لوٹے گی تو یہاں دو حرکتیں پیدا ہونگی، حرکتِ ذاہبہ اور حرکتِ راجعہ جو دونوں حرکت مستقیمہ ہیں اور ضابطہ ہے کہ ہر دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون کا پایا جانا ضروری ہے لہذا ان دو حرکتوں کے درمیان بھی سکون پایا

---

(۱) الزمان مقدار للحركة اى يتقدر به الحركة من السريعة والبطيئة فيكون الزمان حالا والحركة محلاله. ۱۲

جائیگا (یعنی ایسا زمانہ پایا جائیگا) جسمیں حرکت منقطع ہو جائیگی لہذا زمانہ کا بھی انقطاع لازم آئیگا (لانقطاع الحال بانقطاع المحل) اور یہ محال ہے کیونکہ زمانہ کا ازلی وابدی ہونا ثابت کیا جاچکا ہے۔

لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ زمانہ حرکت متدیرہ کے لئے مقدار ہے (اور حرکت متدیرہ محافظ للزمان ہے، فلک اسی حرکت متدیرہ کیساتھ دائماً متحرک ہے)۔

الحركة المستديره قديمة لا بداية لها ولانهاية لها "

ويجب ان يكون تلك الحركة المستديرة قديمة لابداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقداره اعنى الزمان بداية وهو باطل وان يكون ابدية لانهاية لها اذ لو كان لها نهاية كان لمقداره اعنى الزمان نهاية وهو باطل فمحل الزمان حركة سرمدية ابدية.

حرکت متدیرہ ازلی وابدی ہے

حرکت متدیرہ قدیمہ یعنی ازلی وابدی ہے، اسکے لئے کوئی ابتداء ہے نہ کوئی انتہاء، اگر کوئی ابتداء ہو تو یقیناً مقدار حرکت یعنی زمان کیلئے کوئی ابتداء ہوگی وہو محال۔ اسی طرح حرکت کیلئے کوئی انتہاء ہو تو اسکی مقدار (زمان) کے لئے بھی کوئی انتہاء ہوگی وہو باطل۔ پس جس طرح زمانہ ازلی وابدی یعنی سرمدی ہے، محل زمان یعنی حرکت بھی ازلی وابدی (سرمدی) ہوگی۔

ويجب ان يكون تلك الحركة اوسع الحركات واقدمها واظهرها لان مقدارها اعنى الزمان اوسع المقادير

احاطة واظهرها اینیة وتلک الحرکة هی الحرکة الیومیة التی یقدر بها الساعات واللیالی والایام والشهور والاعوام.

اس حرکت (جومحل زمان ہے) کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمام حرکات سے وسیع ہو، اور سب سے قدیم وظاہر ہو اسلئے کہ مقدار حرکت یعنی زمان بھی تمام مقادیر میں احاطہ کے اعتبار سے وسیع مقدار اور مکان کے لحاظ سے سب سے زیادہ ظاہر مقدار ہے اور یہی حرکت الزمان ہی وہ حرکت یومیہ ہے جس سے ساعات ولیالی، ایام، مہینے اور سال وجود میں آتے ہیں۔

ویجب ان یکون الجسم المتحرک بتلک الحرکة بسیطاً اذ لو کان مرکبا من اجسام مختلفة الطبائع کانت مقتضیة لأحیازها الطبعیه بطبائعها مقسورة علی الاجتماع والامتزاج والقسر لایدوم فیضعف ویفتر القوة القسریة ویغلب علیها قوی الاجزاء فیخل الترکیب ویتفارق الاجزاء فیبطل حرکته فینقطع مقدارها اعنی الزمان وقد بان استحالته واذا ثبت ان المتحرک بهذه الحرکة بسیط ثبت انه کری الشکل فقد تحقق کرویة الفلک المحدد للجهات وبساطته من سبیل آخر غیر ماذکر سابقاً(وهو الفلک)

حرکت مستدیرہ کے ساتھ متحرک جسم کا بسیط اور کروی ہونا ضروری ہے

حرکت مستدیرہ کیساتھ حرکت کرنے والے جسم کا بسیط ہونا ضروری ہے، مرکب نہیں ہوسکتا (جیسا کہ ماقبل میں بحث گذری کہ فلک متحرک بالحرکۃ المستدیرہ ہے اور بسیط ہے) اسلئے کہ اگر مرکب ہو تو یقیناً مختلفۃ الطبائع اجسام سے مرکب ہوگا، اب وہ اجسام (مختلفۃ الطبائع) اپنی (مختلف) طبائع کیوجہ سے احیاز طبعیہ کا تقاضا کریں گے اور یہاں (مرکب میں) ان کا اجتماع وامتزاج قاسر کیوجہ سے ہوگا اور قاسر چونکہ دائمی نہیں ہوتا لہذا وہ (قاسر)

آہستہ آہستہ ڈھیلا اورست پڑتا جائیگا جسکی وجہ سے قوت قسر یہ پر اجزاء کی قوتیں غالب آجائیں گی اور نتیجۃً ترکیب مختل (ختم) اوراجزاء متفرق ہوجائیں گے اورحرکت منقطع ہو جائیگی اورحرکت کے انقطاع سے مقدارحرکت (زمان) کا بھی انقطاع ہوجائیگا۔

لہٰذا ثابت ہوگیا کہ حرکت مستدیرہ کیساتھ متحرک جسم بسیط ہوگا۔

اورجسم متحرک (بالحرکۃ المستدیرہ) کے بسیط ثابت ہونے سے اس کا کری الشکل ہونا بھی ثابت ہوگیا (کیونکہ بسیط کی شکل طبعی کروی ہوتی ہے)

فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ماذكر سابقاً

اس پوری تفصیل سے فلک محدد للجہات کا کروی وبسیط ہونا ماقبل مین ذکر کردہ طریقہ کے علاوہ سے بھی ثابت ہوگیا۔

تنبیہ

واذ قد تحقق ان الحركة الوضعيه الحافظة للزمان ازلية ابدية تحقق ان الجسم المتحرک بها ازلی ابدی . واذ الخلاء محال فكل مافي جوفه من الافلاک الاخر والعناصر قديم وان كان بعض مافي جوفه كالعناصرقديما بالنوع بتوارد الاشخاص وتعاقبها وبعض منه قديما بالشخص كالافلاک الاُخر.

حرکت مستدیرہ کیساتھ متحرک جسم ازلی وابدی ہے

ماقبل کی تفصیل سے جب یہ امر محقق ہوگیا کہ حرکت وضعیہ حافظ للزمان ازلی وابدی ہے تو اس سے یہ بات بھی خوب عیاں ہوگئی کہ اس حرکت کیساتھ متصف (متحرک) جسم بھی ازلی وابدی ہوگا۔

وہ جسم کونسا ہے؟ چونکہ حکماء کے ہاں ''خلا'' کا وجود محال ہے (لما مر من قبل) لہذا خلاء کے جوف میں پائے جانیوالے افلاک اخر اور عناصر قدیم (ازلی وابدی) ہونگے۔

(اذ لولم يكن قديما لكان له بداية ونهاية فيلزم الخلاء فى جوف المحدد قبل بدايته وبعد انتهائه ١٢ حاشيه كتاب)

البتہ افلاک وعناصر کی قدامت میں فرق ہے، عناصر نوع کے لحاظ سے قدیم ہیں کہ اس کے اشخاص کا یکے بعد دیگرے توارد ہوتا رہتا ہے، جبکہ افلاک اخر قدیم بالشخص ہیں یعنی اسکی قدامت خود اپنی ذات اور تشخص کے اعتبار سے ہے۔

فصل فی ان الفلک متحرک بالارادة

وذالک ان حرکته الذاتية اما أن تکون طبعية او قسرية او ارادية والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما انحصار الحرکة الذاتية فی هذه الاقسام الثلثه فقد مر فی الفن الاول.

فلک متحرک بالارادة ہے

ماقبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ فلک حرکت متدیرہ کے ساتھ متحرک ہے یہاں بتانا چاہتے ہیں کہ یہ حرکت ارادی ہے اور نفوس فلکیہ کے ارادہ سے صادر ہوتی ہے جیسا کہ انسان کی حرکت نفسِ ناطقہ کے ارادہ سے ہے۔

دعویٰ:

فلک کی حرکت ذاتیہ ہے، عرضیہ نہیں اور حرکت ذاتیہ کی اقسام میں سے ارادیہ ہے، طبعیہ یا قسریہ نہیں۔

دلیل:

فلک کی حرکتِ ذاتیہ تین حال سے خالی نہیں، طبعیہ ہوگی یا قسریہ ہوگی یا ارادیہ ہوگی۔ پہلی دونوں شقیں باطل ہیں، فتعين الثالث انها ارادية وهو المطلوب.

اما انحصار الحرکة الذاتية فی هذه الاقسام الثلثة فقد مر فی الفن الاول .

بطلان الشق الاول

واما بطلان الشق الاول فلان الحرکة الطبعية انما

تكون من حالة منافرة للطبعية الى حالة ملائمة لها فهى هرب عن حالة غير طبعية وطلب لحالة الطبعيه اذا وصل اليها الجسم وقف وانقطعت الحركة ولا يمكن ان لا يصل الجسم المتحرک بالحركة الطبعيه الى الحالة الطبعيه المطلوبطة ابدا اذ مالا يمكن الوصول اليه للمتحرک لايكون كمالا ثانيا له حتى يكون حركته اليه كما لا اولا وايضا قد تحقق فى العلم الاعلى ان الطبيعة لاتكون دائما محرومة عن كما لها فكل حركة طبعية يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلک طبعية والا لزم انقطاعها مع انه قد ثبت انها ابدية وايضا فالحركة المستديرة مطلقا لا يمكن ان تكون طبعية لان المهروب عنه فى الحركة المستديرة يكون هو المطلوب ولايمكن أن يكون المهروب عنه بالطبع مطلوباً بالطبع واما التغاير الاعتبارى بان يكون شئ واحد باعتبار مهروبا عنه وباعتبار آخر مطلوبا فلا اعتداد به فى الحركة الطبعيه اذ الطبعية ليست بشاعرة فلا يختلف الحال عندها بالاعتبار. نعم يمكن ذلک فى الحركة الارادية اذ مبدؤها نفس شاعرة فيجوز ان يكون ماهو مهروب عنه باعتبار مطلوبا لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حركة الفلک مستديرة تحقق انها لاتكون طبعية.

شق اول کا ابطال

دلیل...... (۱) حرکت طبعیہ میں جسم کی حرکت ناموافق حالت سے طبیعت کے موافق حالت کی جانب ہوا کرتی ہے لہٰذا اس حرکت میں دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱)...... ہرب عن حالۃ غیر طبعیۃ (حالت منافرۃ)۔

(۲)......طلب لحالۃ طبعیۃ (حالت ملائمہ)

مثلاً پتھر میں حرکت طبعیہ ہے، اگر اس کی حرکت فوق کی جانب ہو تو یہ اس کے لئے حالت منافرۃ ہے جس سے وہ ہارب ہے اور تحت کیجانب حرکت حالت ملائمہ ہے جسکا وہ طالب ہے۔ اب ہم جانتے ہے کہ جسم حرکت طبعیہ کیساتھ حرکت کرتے ہوئے حالت منافرۃ سے حالت ملائمہ تک پہنچ جاتا ہے تو ساکن و مطمئن ہو جاتا ہے اور اس کی حرکت ختم ہو جاتی ہے۔ اب اگر فلک کی یہ حرکت، حرکت طبعیہ مان لی جائے تو (حالت ملائمہ تک پہنچنے کے بعد) حرکت فلک کا بھی منقطع ہونا لازم آئیگا حالانکہ ثابت ہو چکا ہے کہ حرکت فلک ابدی ہے۔

ولا يمكن ان لا يصل الجسم المتحرک بالحركة الطبعيه الى الحالة الطبعية المطلوبة ابداً اذمالا يمكن الوصول اليه للمتحرک لايكون كما لاً ثانياً حتى يكون حركته اليه كمالا أولاً الخ.

اس عبارت میں مصنفؒ نے حرکت طبعیہ کے منقطع ہونے اور جسم کے حالت طبعیہ تک پہنچنے پر ساکن ہو جانے کی دلیل بیان کی ہے، پہلے تمہیداً ایک بات سمجھ لیں۔

شی (الّذی هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه) کا قوت سے فعلیت کی طرف خروج ہو تو اس کو بالفعل وہ حالت حاصل ہو جاتی ہے جو پہلے اس میں بالقوۃ تھی۔ حکماء اس بالفعل حاصل ہونیوالی حالت کو ''کمال'' سے تعبیر کرتے ہیں۔(فانهم يسمون الفعل كمالاً والقوة نقصاناً كما مرّ في ص ۴۲)

پھر متحرک حرکت کر کے منتہی تک پہنچ جائے تو اسے دو کمال حاصل ہو جاتے ہیں:

(۱)......حرکت وانتقال (الی المطلوب)

(۲)......وصول (الی المطلوب)

حرکت کو چونکہ وصول پر سبقت ہے اس لئے حرکت کو کمال اول کہتے ہیں اور وصول

کوکمال ثانی سے تعبیر کرتے ہیں (یہ تفصیل ہدیہ سعیدیہ ص ۴۲ میں گذر چکی ہے)

دلیل (۱):

تمہید مذکور کے بعد دلیل سمجھئے کہ حرکت طبعیہ کیساتھ متحرک جسم کا حالت طبعیہ مطلوبہ تک دائماً عدم وصول ناممکن ہے اسلئے کہ اگر جسم کبھی بھی حالت مطلوبہ تک نہ پہنچ سکے تو اس (متحرک جسم بالحرکۃ الطبعیہ) کو نہ کمال ثانی حاصل ہوگا اور نہ کمال اولی کیونکہ متحرک کیلئے جب وصول الی المطلوب نہیں ہوگا تو کمال ثانی حاصل نہیں ہوگا اور متحرک کا اس کی جانب حرکت کرنا کمال اولی نہیں ہے۔ جبکہ علم الٰہی میں یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ طبعیت اپنے کمال سے دائماً محروم نہیں ہوسکتی۔ لہذا حرکت طبعیہ کیساتھ متحرک جسم یقیناً حالت مطلوبہ (ملائمہ) تک پہنچے گا جس سے حرکت منقطع ہوجائیگی اور جسم ساکن ہوجائیگا (جبکہ فلک میں حرکت کا انقطاع اور فلک کا ساکن ہوجانا محال ہے)

دلیل (۲):

حرکت مستدیرہ کا طبعیہ ہونا ممکن نہیں کیونکہ حرکت مستدیرہ میں مہروب عنہ ہی مطلوب ہوتا ہے (اسلئے حرکت مستدیرہ میں جسم جس نقطہ سے حرکت شروع کرتا ہے اسی نقطے کی طرف دوبارہ متوجہ ہوتا ہے) جبکہ مہروب عنہ بالطبع کا مطلوب بالطبع ہونا ناممکن ہے (یعنی طبیعت جس حالت سے بھاگتی ہو اس کی طالب بھی ہو محال ہے، اسی کو ہدایۃ الحکمۃ میں اجتماع متنافیین کیوجہ سے محال کہا گیا ہے)

وأما التغاير الاعتباري الخ

جواب اعتراض

اعتراض: فلک کیلئے حرکت طبعیہ کا محال ہونا اس بناء پر شیٔ واحد کا مہروب عنہ اور مطلوب ہونا لازم آتا ہے تو پھر تو فلک کے لئے حرکت ارادیہ بھی محال ہوجائیگی کیونکہ اس میں بھی شیٔ

واحد کا حالت واحدہ میں مراد اور غیر مراد ہونا لازم آتا ہے۔

اسکے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ حرکت ارادیہ میں تغایر اعتباری ملحوظ ہے اسلئے شئ واحد کا مراد اور غیر مراد ہونا محال نہیں کیونکہ مراد اور غیر مراد ہونا مختلف جہتوں سے ہے، ایک ہی جہت سے نہیں جو کہ محال ہے۔تو یہی بات فلک کے لئے حرکت طبعیہ میں بھی کہی جاسکتی ہے کہ شئ واحد ایک اعتبار سے مہروب عنہ ہے اور دوسرے اعتبار سے مطلوب ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں۔

جواب:

حرکت طبعیہ میں تغایر اعتباری کا لحاظ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ طبیعت شاعرہ (ذی شعور) نہیں فلا یختلف الحال عندها بالاعتبار.

جبکہ حرکت ارادیہ میں تغایر اعتباری کا لحاظ کیا جاسکتا ہے کیونکہ حرکت ارادیہ کا محرک نفس شاعرہ (ذی شعور) ہے لہذا وہاں یہ بات ممکن ہے کہ ایک چیز ایک اعتبار سے "مہروب عنہ" ہو اور دوسرے اعتبار سے "مطلوب" ہو۔ فلما تحقق ان حركة الفلك مستديرة تحقق انها لاتكون طبعية.

أما بطلانُ الشّقِّ الثّانی

فلما سبق من ان القسر انما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لايكون ميل طبعي لايكون ميل قسری فلما لم يكن فی الفلک ميل طبعي فلا يمكن ان يكون فيه ميل قسری فلا يكون حركته قسرية فتعين الشق الثالث وهو ان حركة الفلک ارادية.

شق ثانی کا بطلان

حرکت فلک قسریہ بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ حرکت قسریہ وہاں

ہوتی ہے جہاں مقتضائے طبیعت کے خلاف میل پایا جائے، جہاں میل طبعی نہیں پایا جاتا وہاں میل قسری کا بھی وجود نہیں ہوگا۔

چونکہ فلک میں میل طبعی نہیں لہٰذا اس میں میل قسری بھی پایا جانا ممکن نہیں اسلئے اس کی حرکت قسری بھی نہیں ہوگی۔

فتعین الشق الثالث وهو ان حركة الفلک ارادية.

فصل فی ان للفلک نفسين

احداهما نفسٌ مجردة عن المادة وأخراهما نفس منطبعة فی مادتها كما ان لنا قوتين احدهما مجردة عن المادة مدركة للكليات والاخرى قوة مادية بها تدرک الجزئيات وهی المسماة بالخيال فكذلک للفلک قوة مجرة محركة له تحريكات غير متناهية وهی النفس الفلكية المجرة وقوة مادية سارية فيه هی المحركة القريبة للجرم الفلكی وتسمی بالنفس المنطبعة.

فلک کے لئے دو نفس ہیں

تمہید:

(۱)...... نفس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ نفس مجردة عن المادة۔

۲۔ نفس منطبعۃ فی المادۃ (ای السارية فيها)۔

(۲) فلک کی حرکت ارادی ہے اور ہر حرکت ارادی کیلئے قوۃ محرکہ کا ہونا ضروری ہے لہذا فلک کیلئے بھی قوۃ محرکہ ضروری ہے اور وہ نفس فلکی ہے جو مجرد عن المادۃ ہے (جرم فلک کے ساتھ اس کا تعلق تدبیر و تصرف کا ہے نہ کہ حلول کا)

(۳) اب سوال یہ ہے کہ فلک کے لئے کتنے نفس ہیں؟ (جو اس کے لئے محرک ہیں) اسمیں چار مذاہب ہیں۔

(۱) مشائین کے نزدیک صرف ایک نفس منطبعہ ہے۔ (۲) الشیخ الرئیس بوعلی سینا کے نزدیک صرف ایک نفس مجردہ ہے۔ (۳) امام رازیؒ کے نزدیک فلک کیلئے دو نفس ہیں منطبعہ و مجردہ۔

محقق طوسی نے اس پر تبصرہ فرمایا "ذلک شيء لم يذهب اليه ذاهب فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين أعني ذا ذاتين فهو آلة لهما معا .

(۴) مذہب حق: فلک کیلئے دو چیزیں ہیں ۔(۱) نفس مجردہ (۲) قوۃ خیالیہ، ہذا ہو مراد الامام، امام نے قوۃ خیالیہ کو نفس منطبعہ کیساتھ تعبیر کیا ہے، مصنفؒ نے بھی یہی موقف اور اسلوب اختیار کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا جس طرح کہ انسان کیلئے دو قوتیں ہیں:

(۱)......قوۃ مجردہ عن المادۃ جو مدرک للکلیات ہے۔

(۲)......قوۃ مادیہ جسکے ذریعہ جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے، اور اسی کو "خیال" بھی کہا جاتا ہے۔

اسی طرح فلک کیلئے بھی دو قوتیں ہیں:

(۱)......قوت مجردہ جو فلک کی تحریکات غیر متناہیہ کیلئے محرک ہے اور یہی نفس فلکی مجردہ عن المادہ ہے (اسکو محرک بعید بھی کہتے ہیں)

(۲)......قوۃ مادیہ[1] (ساریہ فی الفلک) یہ جرم فلکی کیلئے محرک قریب ہے اور اس کو نفس منطبعہ بھی کہا جاتا ہے۔

بيان نفس مجردة عن المادة

اما بيان ان للفلک قوة مجردة محركة له فهو انک قد عرفت ان حركة الفلک غير متناهية بحسب المدة اذ ليس لها بداية ولا نهاية وان كانت متصلة واحدة من الأزل الى الأبد

---

(۱) قوة مادية الخ نسبتها الى الفلک كنسبة الخيال اليناففي ان كلامنهما محل الارتسام الصور للجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ وهي سارية في جرم الفلک كله غير مختص بجزء دون جزء ۱۲ ميبذى

لکنها عند تعيين وضع من الاوضاع بالفرض تصير دورات غير متناهية بحسب العدة فهى كما انها غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب العدة ايضا وان حركته ارادية فيكون محركه قوة مدركة البتته لان مبدأ الحركة الاراديه لابد من ان يكون قوة مدركة فتلك القوة المدركة المحركة للفلك تحريكات غير متناهية اما ان تكون قوة جسمانية حالة فى الجسم او قوة مجردة عن المادة غير حالة فيه والاول باطل لان القوة الجسمانية لاتقوى على تحريكات غير متناهية اذ الجسم الذى يحل فيه القوة الجسمانيه لايمكن ان يكون غير متناهية المقدار لما تبين من استحالة لاتناهى الابعاد بل يجب ان يكون متناهيا.

نفس مجردۃ عن المادۃ (محرک بعید) کا بیان

مصنف نے فرمایا کہ تمہیداً دو باتیں ذہن نشین فرمالیں۔

(۱) حرکت فلک مدت (زمانہ) اور عدت (شمار) دونوں اعتبار سے غیر متناہی ہے (لما مرّ انه يتحرك على الاستدارة دائماً) مدت کے لحاظ سے اس طرح کہ وہ ازلی وابدی ہے اس کی کوئی ابتداء وانتہاء نہیں۔ اور عدت کے اعتبار سے اس طرح کہ اگر چہ حرکت فلک ازل تا ابد متصلہ واحدہ ہے (یعنی ازل سے مسلسل بلا انقطاع کے جاری ہے) لیکن اگر ہم حرکت فلک کے لئے اوضاع میں سے کوئی وضع فرض کریں تو لامحدود دورات[1] (گردش، چکر) بن جائیں گے۔ فثبت انها غير متناهية بحسب العدة كما

---

(۱) مثلاً ہم فرض کریں کہ پنکھے کی حرکت غیر متناہی ہے، اسمیں کسی وقت بھی انقطاع نہیں، حرکت متصلہ واحدہ ہے، لیکن اگر اس کا کوئی چکر متعین کرلیں تو اس حرکت میں ناقابل شمار دورات وجود میں آئیں گے اس طرح پنکھے کی حرکت بحسب العدة غیر متناہی ہوگی۔

انها غیر متناهیة بحسب المدة.

(۲) فلک کی حرکت ارادی ہے۔لہذا یقیناً اس کا محرک کوئی قوت مدرکہ ہوگی اسلئے کہ حرکت ارادیہ کے مبدأ کیلئے قوت مدرکہ ہونا ضروری ہے۔

دعویٰ:

اب سوال یہ ہے کہ قوت مدرکہ (جو فلک کے لئے تحریکات غیر متناھیہ کیساتھ محرک ہے) قوۃ جسمانیہ (حالۃ فی الجسم) ہے یا قوت مجردۃ عن المادۃ (غیر حالۃ فی الجسم)؟ والاول باطل۔پہلی شق باطل ہے کہ قوت مدرکہ قوۃ جسمانیۃ ہے۔

دلیل:

اسلئے کہ قوۃ جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں جبکہ قوۃ محرکہ للفلک تحریکات غیر متناہیہ پر قادر ہے،لہذا ثابت ہوا کہ قوۃ محرکہ للفلک قوۃ جسمانیہ نہیں۔

قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناھیہ پر کیوں قادر نہیں؟

دلیل: اذا الجسم الذی یحل فیه القوة الجسمانیة لایمکن ان یکون غیر متناهی المقدار لما تبین من استحالة لاتناهی الابعاد بل یجب ان یکون متناهیا.

قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر اسلئے قادر نہیں کہ جس میں وہ حلول اور سرایت کئے ہوئے ہے وہ متناہی ہے (اس کا غیر متناہی ہونا محال ہے **لما تبین من استحالة لاتناهی الابعاد**) اب ظاہر ہے کہ اس جسم (متناہی) کے اندر کی قوت بھی متناہی ہوگی (غیر متناہی کیلئے محل کیسے ہوگی)

القوة الجسمانية لاتقوى على تحريكات غير متناهية

فلو کانت القوة الساریة فی الجسم قویة علی تحریکه

تحريكات غير متناهيه فاما ان لايكون القوة مثلا نصفها الحال الساری فی نصف الجسم یقوی علی شی من جنس مایقوی علیه کل القوة وهذا باطل لان القوة سارية في الجسم فيتجزى بتجزيته فيكون كل القوة فی کل الجسم ونصفها فی نصفه وثلثهافی ثلثه وربعها فی ربعه وهكذا فلولم يكن جزء القوة يقوی علی شئ من جنس مایقوی علیه کل القوة لم یکن القوة سارية في الجسم او یکون جزء منها كنصفها الساری فی النصف الجسم یقوی علی شئ من جنس مایقوی علیه کلها فاما ان یکون مایقوی جزؤها علی تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه اعنى به كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها فی تحریکه بحسب العدة والمدة لزم تساوی الکل والجزء وهو ظاهر البطلان وان تفاوت كلها وجزؤها فی تحریکه بحسب العدة والمدة بان یکون مایقوی علیه جزء القوة من تحريكاته انقص بحسب العدة والمدة بالقياس الى مایقوی علیه کلها من تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه تحريك جزئها اياه من مبدأ واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه فی الجانب الآخر فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة وكل القوة انما يزيد على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه ايضاً متناهيا بحسب العدة والمدة واما ان یکون مایقوی جزء القوة علی تحريكه اصغر مما يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر فانه غير ممتنع بل هو أيسر اذ جزء القوة لما قوى على تحريكه فكل القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما ان يتساوى جزء

القوة وكلها فى تحريک ذلک الاصغر بحسب المدة والعدة فيلزم تساوى الكل والجزء او يكون تحريک جزء القوة اياه انقص بحسب المدة والعدة من تحريک كل القوة اياه فيكون تحريک جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة فيكون تحريک كل القوة اياه ايضا متناهيا بحسبها اذ الزائد على المتناهي بقدر متناهٍ متناهٍ فتحقق ان القوة الجسمانية لا يقوى على تحريكات غير متناهية فالمحرک الاول للفلک تحريكات غير متناهية لايكون قوة جسمانية فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجرم الفلكى تعلق التدبير والتصرف وهى المسماة بالنفس المجردة الفلكيه .

قوۃ جسمانیہ کے تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہ ہونے کی تفصیلی دلیل

اگر آپ کہیں قوۃ جسمانیہ (الحالة السارية فى الجسم) جسم کو تحریکات غیر متناہیہ کیساتھ تحریک پر قادر ہے تو ہم کہتے ہیں اس قوت کا جز (مثلاً نصفها الحال السارى فى نصف الجسم) دو حال سے خالی نہیں:

۱......یا تو کل قوت کی تحریکات میں سے کسی پر قادر ہوگا۔

۲......یا قادر نہیں ہوگا۔

یہ دوسری شق باطل ہے اسلئے کہ یہ قوۃ (ساریہ فی الجسم) جسم کے متجزی و منقسم ہونے کی وجہ سے منقسم ہوگی چنانچہ کل قوۃ کل جسم میں، نصف قوۃ نصف جسم میں، ثلث قوت ثلث جسم میں، ربع قوت ربع جسم میں (ہٰکذا) سرایت کئے ہوگی اب اگر جزء قوت کل قوت کی تحریکات میں کسی پر قادر نہ ہو تو پھر قوۃ جسم میں سرایت [1] کئے ہوئے نہ ہوگی اور یہ خلاف

---

(۱) لان السرايه تقتضى انقسام القوة الجسمانية الحالة بانقسام الجسم المحل ١٢ هديه سعيديه)

مفروض ہے۔

پہلی شق

جزءقوۃ (کنصفہا الساری فی النصف الجسم) کل قوۃ کی تحریکات میں سے کچھ پر قادر ہوتو یہ بھی دوحال سے خالی نہیں:

(۱)...... جزءقوہ کی تحریکات کل قوت تحریکات کا عین ہونگی۔

(۲)...... یا اس سے اصغر ہونگی۔

ان میں سے ہر ایک شق دوحال سے خالی نہیں۔

پہلی شق ......(جزءقوت کی تحریکات کل قوت کی تحریکات کا عین ہوں)

اب یہ دوحال سے خالی نہیں:

(۱)......کل قوہ اور جزءقوہ تحریک میں بحسب العدۃ والمدۃ مساوی ہونگے۔

(۲)......یا متفاوت۔

پہلی شق ظاہر البطلان ہے کیونکہ تاثیر میں جز کا کل کے برابر ہونا لازم آتا ہے۔

دوسری شق ......تحریکات کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے (فیبطل تحریک القوة الجسمانیه تحریکات غیر متناهیه وهو المطلوب)

اسلئے کہ کل قوۃ اور جزءقوت تحریک میں بحسب العدۃ والمدۃ متفاوت ہوں بایں طور کہ جزءقوت کی تحریکات بحسب العدۃ والمدۃ کل قوہ کی تحریکات سے ناقص ہوں مثلاً ہم کل قوۃ اور جزءقوۃ کے فلک کو مبداء واحد (مثلاً مشرق) سے حرکت دینے کو فرض کریں تو جزءقوۃ کی تحریک للفلک جانب آخر (مغرب) میں ناقص ہوگی جس کی وجہ سے جزءقوۃ کی تحریک بحسب العدۃ والمدۃ متناہی ہوگی، اب کل قوۃ کی تحریک جزءقوۃ کی تحریک (جو کہ متناہی ہے) سے زائد ہوگی اور قاعدہ ہے کہ زائد علی المتناہی بقدر متناہی، متناہی ہوتا ہے لہذا کل قوۃ کی

تحریک بھی بحسب العدۃ والمدۃ متناہی ہوگی جس سے قوۃ جسمانیہ کا تحریکات غیر متناہیہ کیساتھ محرک ہونا باطل ہوجاتا ہے **وھو المطلق**.

دوسری شق......(جزءقوت کی تحریکات کل قوت کی تحریکات سے اصغرہوں)

ما یقوی جزء القوۃ علی تحریکہ (وہ شئی جس کی تحریک پر جزءقوت قادر ہے) اگر **مایقوی کل القوۃ علی تحریکہ** (اس شئی کا جس کی تحریک پر کل قوت قادر ہے) کا عین نہ ہو بلکہ اس سے اصغر ہو تو جب ہم فرض کریں کہ کل قوۃ بھی اس شئی (اصغر) کی تحریک پر قادر ہے (جس پر جزءقوت قادر تھا) تو یہ غلط یا ممتنع نہیں ہوگا کیونکہ جب جزءقوت اس کی تحریک پر قادر ہے تو کل قوۃ تو بطریق اولیٰ اس کی تحریک پر قادر ہوگا۔ اب اس اصغر کی تحریک تو دو حال سے خالی نہیں:

(۱)......جزءقوۃ اور کل قوۃ تحریک اصغر میں بحسب العدۃ والمدۃ مساوی ہونگے۔

(۲)......یا جزءقوت اسکی تحریک میں بحسب العدۃ والمدۃ کل قوۃ سے ناقص ہوگا۔

پہلی شق......پہلی شق کل اور جزء میں تساوی لازم آنیکی وجہ سے باطل ہے۔

دوسری شق......اس دوسری شق میں جزءقوت کی تحریک بحسب العدۃ والمدۃ متناہی ہوگی اور جب کل قوۃ اس (متناہی) سے زائد پر قادر ہے تو وہ بھی متناہی ہوجائیگی کیونکہ متناہی پر زائد بقدر متناہی، بھی متناہی ہوتا ہے۔ اس تفصیل سے محقق ہوگیا کہ قوۃ جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں۔ لہذا فلک کا محرک اول بھی قوۃ جسمانیہ نہیں ہوگی بلکہ قوۃ مجردہ عن المادہ ہوگی جسکا جرم فلک کے ساتھ تعلق تدبیر وتصرف والا ہے جیسا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بدن کے ساتھ تدبیر وتصرف والا ہے۔ اور اسی کو نفس مجردۃ فلکیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

فائدہ: جزءقوت کل قوۃ کی تحریکات میں سے کچھ پر قادر ہو تو دو حال سے خالی الخ کو حضرت مولانا عبداللہ بلگرامیؒ صاحب التحفۃ العلیہ نے مختصر انداز میں بیان فرمایا ہے ملاحظہ فرمائیے۔

بيان النفس المنطبعة فی المادة

واما بيان ان الفلک قوة مادية سارية فيه هی المحركة القريبة له فهو انک قد عرفت ان حركة الفلک إرادية والحركة الارادية انما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق انما ينبعث عن تصور اما جزئی كالتخييل والتوهم او كلی كالتعقل فالدورة الخاصة الفلكيه انما تصدر عن ارادة خاصة وتلک الارادة انما يتصمم بشوق خاص والشوق الخاص اما ان ينبعث عن تصور كلی وهو باطل لان نسبة التصور الكلی الی جميع الجزئيات علی السواء فلا ينبعث منه شوق خاص والارادة جزئية الی حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية ودورة خاصة او ينبعث عن تصور جزئی متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة فيكون للفلک تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية ذوات مقادير جزئية والتصور الجزئی والمقتدر الجزئی انما يحصل بقوة جسمانية علی ماسياتی انشاء الله تعالی فيجب ان يكون للفلک قوة جسمانية ترتسم فيه صور الجزئيات من الحركات فينبعث منه تخييلها اشواق خاصة فيتبعها ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة فهناک ثلث سلاسل، احدها التخيلات وثانيها سلسلة الاشواق والارادات وثالثها سلسلة الحركات فالتخييل الخاص يكون معدا لشوق خاص وارادة خاصة وذلک الشوق وتلک الارادة يكون معدا لدورة خاصة ثم تلک الدورة تكون معدة لتخيل خاص آخر وهو لشوق خاص آخر وارادة خاصة اخری وهی لدورة خاصة

اخری وهکذا لا الی نهایة فقد تحقق ان للفلک قوة جسمانیة شاعرة بها تدرک نفسه المجردة الجزئیات وبواسطتها تحرک الجسم الفلکی بحرکات خاصة وهذه القوة الجسمانیة هی المسماة بالنفس المنطبعة .

فلک کا محرک قریب: نفس منطبعہ فی المادۃ

آپ جانتے ہیں کہ حرکت فلک ارادیہ ہے اور فعل ارادی ارادہ کے بغیر وجود میں نہیں آتا اور کسی چیز کا ارادہ شوق کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ اب یہ تصور دو حال سے خالی نہیں:

(۱)...... جزئی ہوگا جسے تخیل اور توہم سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۲)...... یا کلی ہوگا جسے تعقل کہتے ہیں۔

چنانچہ فلک کا دورہ خاصہ ارادۂ خاصہ جزئیہ کے بعد پیدا ہوگا اور ارادہ خاصہ شوق خاص کے بعد وجود میں آئیگا اور شوق خاص تصور کلی سے پیدا ہوگا یا تصور جزئی سے۔

پہلی شق:

پہلی شق باطل ہے اسلئے کہ کلی کی تمام جزئیات کی طرف نسبت علی السویہ ہے لہذا اس سے شوق خاص، ارادہ جزئیہ وجود میں نہیں آسکتے وگرنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگا۔ **(فلا یوجد منه حرکة جزئیة ودورة خاصة)**

دوسری شق:

شوق خاص پیدا ہوگا تصور جزئی (قوت تخیل) سے جو حرکت جزئیہ اور دورہ خاصہ سے متعلق ہوگا جس سے ثابت ہوگا کہ فلک کے لئے تصورات جزئیہ ہیں جو حرکات جزئیہ (جو ذومقدار ہے) کیساتھ متعلق ہیں اور تصور جزئی (جو ذومقدار ہے) قوۃ جسمانیۃ سے حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ فلک کے لئے قوۃ جسمانیہ ہے جس میں حرکات جزئیہ کی

صورتیں منقش ہوئی ہیں اور صورتوں کی تخییل سے اشواق خاصہ پیدا ہوتے ہیں اور انکے بعد ارادے وجود میں آتے ہیں جن سے حرکات جزئیہ صادر ہوتی ہیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ یہاں تین سلسلے ہیں:

(۱)سلسلۃ التخیلات (۲)سلسلۃ الاشواق والارادات (۳)سلسلۃ الحرکات۔

سب سے پہلے تخییل خاص شوق خاص اور ارادہ خاصہ کا محرک بنتا ہے اور شوق خاص وارادہ خاصۃ دورہ خاصہ کا معاون بنتا ہے۔ پھر یہ دورہ خاصہ تخییل ثانی کا اور تخییل ثانی شوق آخر کا اور شوق آخر دوسرے دورہ خاصۃ کا باعث بنتا ہے وہکذا الی النہایۃ

اس تفصیل سے یہ امر محقق ہو گیا کہ فلک کیلئے ایسی ذی شعور قوۃ جسمانیہ ہے جسکے ذریعہ نفس فلکی جزئیات کا ادراک کرتا ہے اور اسی کے ذریعہ جسم فلکی کو مخصوص حرکات کے ساتھ حرکت دیتا ہے۔ یہی قوۃ جسمانیہ نفس منطبعہ کہلاتی ہے۔فثبت المطلوب

تنبيه: للحركة الارادية مباد مترتبة بعضها بعيد و بعضها قريب منها فابعدها فی الحركات الارادية للانسان والفلک نفوسها المجردة ثم القوة الخيالية او الوهمية الانسانية والنفس المنطبعة الفلكية ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراک الملائم طلبه او عن ادراک المنافر للهرب عنه والشوق غير الادراک اذ الادراک قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة او الكراهة وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول مالا يشتاق ولا يشتهی كالدواء البشع وقد يشتاق الی مايريد كالطعام الشهی الذی لا يريد تناوله مخافة ضرر او لاجل حياء او لاتقاء وقد يريد ما يشتهيه وقد لا يريد مالايرتضيه ففی الصورة الاولی تتحقق الارادة دون الكراهة المقابلة لها ويتحقق النفرة دون الشوق وفی الثانية يتحقق

الشوق والكراهة المقابلة للارادة ولا يتحقق الارادة والنفرة وفی الثالثة يتحقق الارادة والشوق معا وفی الرابعة تتحقق الكراهة والنفرة معاً فبين الشوق والارادة وبين الكراهة والنفرة عموم من وجهٍ بحسب الوجود ثم العزم وهو توطين النفس على احد الأمرين بعد سابقة التردد فيها ثم القصد المقارن للفعل ولتحقيق ذالک مقام آخر.

تنبیہ:۔

حرکت ارادیہ کے متعدد مبادی ہیں جو آپس میں ایک دوسرے پر مرتب ہیں، بعض ان میں سب سے بعید اور بعض قریب ہیں چنانچہ سب سے بعید (انسان میں) نفس ناطقہ، دوسرے نمبر پر قوت وہمیہ خیالیہ ہے اور فلک میں سب سے پہلے نفس مجردۃ اور دوسرے نمبر پر نفس منطبعہ فلکیہ ہے۔

تیسرے نمبر پر قوت شوق ہے، بعدہ ارادہ یا کراہت، پھر عزم، اور سب سے آخر میں قصد مقارن للفعل ہے۔ خلاصہ یہ کہ انسان میں مبادی کے مراتب مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)......نفس ناطقہ

(۲)......قوۃ وہمیہ یا خیالیہ

(۳)......شوق ونفرت

(۴)......اردہ (ضد کراہت)

(۵)......عزم (جو تردد ختم ہونے کے بعد ہوتا ہے)

(۶)......قصد جو مقارن بفعل ہے۔

انسان کو سب سے پہلے نفس ناطقہ ابھارتا ہے، پھر قوت خیالیہ سے شوق پیدا ہوتا ہے، اور اس شوق سے انسان کے اندر ارادہ پیدا ہوتا ہے، بعدہ عزم یعنی تردد ختم ہو جاتا ہے اور سب سے آخر میں قصد مقارن للفعل وجود میں آتا ہے۔

وضاحت عبارت

قوله ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراک الملائم لطلبه او عن ادراک المنافر للهرب عنه

قوۃ شوقیہ موافق طبع شی کے ادراک سے اسکو حاصل کرنے کیلئے یا مخالف طبع چیز کے ادراک سے اس سے بچنے (بھاگنے) کیلئے پیدا ہوتی ہے۔

والشوق غیر الادراک۔ ادراک اور شوق آپس میں متغایر ہیں اس لئے کہ ادراک کبھی شوق کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔

ثم الارادة او الكراهة وهما غير الشوق والنفرة

نفس مجردہ، قوۃ خیالیہ، شوق کے بعد چوتھے نمبر پر ارادہ یا اس کے مقابل کراہت ہے اور یہ دونوں شوق اور نفرت کے مغایر ہیں، ان میں مغایرت کی وضاحت کے لئے چار صورتیں بیان کی ہیں۔

(۱)...... انسان کبھی ایسی چیز کھانے کا ارادہ کرتا ہے جسکا نہ شوق رکھتا ہے اور نہ رغبت جیسے بدمزہ کڑوی دوا۔ بشع (بدمزہ، حلق سوز) اسمیں صرف ارادہ ہے کراہت نہیں جو ارادہ کے مقابل ہے اور نفرت ہے شوق نہیں۔

(۲)...... جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اس کا مشتاق ہوتا ہے جیسے وہ تازہ کھانا جسے اندیشہ ضرر یا شرم یا تقوی کیوجہ سے کھانا نہ چاہتا ہو اس میں شوق و کراہت ہے لیکن ارادہ و نفرت نہیں۔

(۳)...... **قد يريد مايشتهيه . ففيها يتحقق الارادة والشوق معا**

(۴)...... **قد لايريد مالا يرتضيه . وفيها تتحقق الكراهة والنفرة معاً**

فبين الشوق والارادة وبين الكراهة والنفرة عموم من وجه بحسب الوجوه .

توطین: دل نہادن بر چیزے

عزم: دو کاموں میں تردد کے بعد کسی ایک پر نفس کا مطمئن ہونا۔

تذنيب:

قالوا الافلاک تسعة واحد منها غير مكوكب ولذا يسمىٰ بالاطلس وهو فلك الافلاک المحدد للجهات المحيط بجميع الاجسام وتحته فلک الثوابت وتحته فلک زحل وتحته فلک المشترى وتحته فلک المريخ وتحته فلک الشمس وتحته فلک الزهرة وتحته فلک عطارد وتحته فلک القمر وذالک لانهم وجدوا جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا بسائر الافلاک والكواكب يتحرک سائر الافلاک والكواكب حركة عرضيةً بحركته وهو الفلک الاعظم المحدد للجهات ثم وجدوا الكواكب الثوابت متحركة بحركة بطيئةٍ من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وهكذا وجدوا السبعة السيارة متحركة بحركات مختلفة فاثبتوا لكل منها فلكا فزعموا ان الافلاک تسعة واثبتوا لها ما اثبتوا المحدد للجهات من الاحكام كالبساطة والكروية وامتناع الحركة الاينية والخرق والالتيام وغيرها مماسمعت فيما سبق من الكلام وجزموا بما سولت لهم انفسهم من الجزافات والاوهام ولم يعلموا انه لو سلم دليلهم وسلم من الانثلام فانما يلتهض فى السطح الاعلى من الفلک الاقصى لا فى غيره من السطوح والاجرام بل كل مايزعمون فى هذا المقام رجم بالغيب وياله من داء مقام والعلم عند الله العلام ولنختم الفن الثانى سائلين الله سبحانه ، وحسن الختام .

افلاک کل نو ہیں (۱)

(۱)......سب سے اوپر فلک الافلاک محدد للجہات، محیط بجمیع الاجسام ہے جسے فلک اعلیٰ اور اطلس بھی کہتے ہیں اس میں ستارے نہیں ہوتے۔

(۲)......فلک الثوابت فلک لأ فلاک کے نیچے فلک الثوابت ہیں جو مکوکب ہیں یعنی ان میں ستارے ہیں۔

(۳)......تحتہ فلک زحل۔

(۴)......تحتہ فلک المشتری۔

(۵)......تحتہ فلک المریخ۔

(۶)......تحتہ فلک الشمس۔

(۷)......تحتہ فلک الزہرۃ۔

(۸)......تحتہ فلک عطارد۔

(۹)......سب سے نیچے فلک القمر ہے۔

وذلك لأنهم وجدوا الخ...... مذکورہ تفصیل کے ساتھ وجودِ افلاک تسعہ کی دلیل یہ ہے کہ حکماء نے تمام کواکب کو مشرق سے مغرب کی جانب حرکتِ یومیہ کے ساتھ متحرک پایا ہے، لہٰذا ان کواکب کے لئے ایسا فلک ثابت کیا جو تمام افلاک وکواکب کو محیط ہوا اور جمیع افلاک وکواکب اسی (فلکِ محیط) کو حرکت کی بدولت تبعاً (بحرکتِ عرضیہ) متحرک ہوں اور یہی فلکِ اعظم اور محدد للجہات ہے۔

پھر انہوں نے کواکب ثوابت کو مغرب سے مشرق کی طرف حرکتِ بطیئہ کے ساتھ

(۱) قد يقال : إنه يلوح من قوله تعالىٰ: كل فى فلک يسبحون ، إيماء لطيف إلى عدد أفلاک السيارات وإلى أن حركتها دورية لأن هذا اللفظ سبعة أحرف وهو يدور على نفسه مثلها أى مثل الأفلاک لأن نقطة كل فى فلک حاصل من عكس حروفه أيضاً. ۱۴۹ (الهدية السعيدية ص:۷۹)

متحرک پایا، لہٰذا ان کے لئے دوسرا فلک ثابت کیا، اسی طرح سیاراتِ سبعہ کو بھی مختلف حرکات کے ساتھ متحرک دیکھا تو ان میں سے ہر ایک کے لئے فلک کا اثابت کیا جس کے نتیجے میں حکماء کا خیال وزعم بن گیا کہ افلاک نو ہیں اور محدد للجہات کے لئے بساطت وکرویت، حرکتِ اینیہ اور خرق والتیام کا امتناع وغیرہ جتنے احکام آراستہ خودساختہ اوہام اور تخمینی (اٹکل بچو) خیالات پر جزم ویقین کرنے لگے لیکن یہ نہ سوچ سکے کہ ان کی مذکورہ دلیل کو اگر تسلیم اور نقائص سے سلامت تصور کیا جائے تو تب بھی یہ صرف فلکِ اقصیٰ کی سطح کے علاوہ دیگر اجرام وسطوح میں سے کسی میں جاری نہیں ہوتی۔

اس بحث ومقام میں حقیقت یہ ہے کہ ان کے یہ خیالات ومزعومات رجم بالغیب اور اندھیرے میں تیر کے علاوہ کچھ نہیں اور لا علاج بیماری کے علاوہ کچھ نہیں۔ علم حقیقی علام الغیوب کو ہے۔

ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے حسن خاتمہ کی التجاء اور دست بستہ عاجزانہ دُعا کے ساتھ فنِ ثانی کو ختم کرتے ہیں۔ اللہ کریم اپنی بارگاہ میں قبول ومنظور فرمائے اور اس خدمت سے عزیز طلبہ کو نفع پہنچا کر توشۂ آخرت بنائے آمین بحرمۃ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علی خاتم النبیین۔